

BS
1192
V34

R. DE VAUX, O. P.

*Membre de l'Institut
Professeur à l'École biblique de Jérusalem*

BIBLE ET ORIENT

LES ÉDITIONS DU CERF

29, Boulevard Latour-Maubourg, Paris

1967

AVERTISSEMENT

On m'a demandé de rassembler une partie des études que j'ai publiées depuis une trentaine d'années dans la Revue Biblique mais aussi, et pour un plus grand nombre, dans d'autres périodiques et dans des ouvrages collectifs. Les rapports d'explorations et de fouilles archéologiques et les travaux mineurs ou trop évidemment périmés ont été écartés. Peut-être s'étonnera-t-on de ne pas trouver ici les trois articles sur les Patriarches que j'ai publiés dans la Revue Biblique en 1946, 1948 et 1949 : j'avais fait le projet et je garde l'espoir de les rééditer en tenant compte de ce qui a été découvert et écrit dans ces derniers vingt ans. Tout ce qui a été retenu pour ce volume est reproduit des publications originales sans aucun changement : seules ont été corrigées les fautes d'impression et les erreurs de citations bibliques.

Cela ne signifie pas que ces textes continuent de représenter toujours l'état de mes opinions et de mes connaissances ; bien au contraire, je les récrierais presque tous autrement aujourd'hui. Mais, parce qu'ils sont encore cités et que certains sont difficilement accessibles, il sera commode et peut-être utile de les trouver réunis. Les plus récents ont été écrits en 1964, les plus anciens en 1933 et, en les relisant, j'ai l'impression que certains d'entre eux portent les signes de leur âge, mais telle est la rançon du progrès de nos sciences.

Ce vieillissement serait plus sensible si ces articles étaient réunis dans l'ordre où ils ont été publiés. Il a paru préférable de les classer selon les sujets qu'ils traitaient : théologie biblique et critique littéraire, histoire d'Israël, institutions de l'Ancien

Testament, manuscrits de la mer Morte, archéologie et histoire des religions, mais l'ordre chronologique a été maintenu dans chacun de ces groupes. Le titre général répond suffisamment au contenu, cependant il veut surtout exprimer la conviction de l'auteur que la Bible, pour être bien comprise, doit être replacée dans son milieu historique et humain.

En manière d'introduction, j'ai reproduit les pages que j'avais écrites au lendemain de la mort du Père Lagrange, en 1938. J'ai voulu renouveler cet hommage à la mémoire de mon Maître et lui dédier cette javelle d'épis glanés dans les champs qu'il avait moissonnés. Je souhaite qu'on y reconnaisse la fidélité à son esprit et le fruit de ses leçons.

R. de VAUX, O. P.

Jérusalem, août 1966.

LE PÈRE LAGRANGE*

L'École biblique de Jérusalem pleure son fondateur ; l'exégèse catholique, l'exégèse tout court, les études palestiniennes et orientales perdent l'un de leurs maîtres incontestés. Les historiens du mouvement intellectuel dans l'Église auront à dire un jour la place que tint le P. Lagrange. Ce n'est pas le but de ces pages, écrites dans la douleur d'un deuil tout récent, car il faut pour cela que le temps, en s'écoulant, ait précisé les reliefs et dégagé les figures essentielles. Ce n'est pas non plus un éloge : le Père a toujours repoussé ou négligé ces témoignages publics d'admiration ; nous, qui sommes fils de son esprit, manquerions à sa mémoire en lui apportant, maintenant qu'il n'est plus, ce qu'il aurait refusé d'accepter de nous comme des autres. Mais ceux qui vivent, ou doivent vivre, de l'Écriture Sainte — c'est-à-dire tous les chrétiens — ceux qui, consciemment ou non, ont profité de son labeur, ont le droit de savoir ce qu'il voulut être pour eux et ce qu'il fut. Et nous, qui le connûmes, avons le devoir de dire ce qu'il fut et reste pour nous.

I

La vocation.

Albert Lagrange était né le 7 mars 1855 à Bourg-en-Bresse. Après ses humanités au petit séminaire d'Autun et des études de droit à Paris, il entra au Séminaire d'Issy à l'automne de 1878. Il n'y passa qu'un an, un de ses chers souvenirs. Lui-même a dit, dans *La Vie intellectuelle*¹, l'amitié précieuse qu'il y noua avec le futur Mgr Batiffol et que, d'un commun

* Article publié dans *La Vie intellectuelle*, 10 avril 1938, pp. 9 à 26.

1. Mars 1929.

propos, ils mirent sous la garde de la Vierge fidèle. Surtout, au contact de maîtres qu'il tint toujours en vénération, il sentit se développer un amour passionné de la Parole de Dieu, de cette parole écrite dans le Livre. Mais Dieu l'appelait ailleurs. Une vocation religieuse, qui avait illuminé son enfance et sa jeunesse, s'imposait de nouveau à lui, et en octobre 1879, au couvent de Saint-Maximin, le frère Marie-Joseph Lagrange recevait l'habit de saint Dominique. Pendant son noviciat, la Bible fut à peu près sa seule lecture ; pendant ses années d'études dans l'exil de Salamanque (qu'on se rappelle 1880 et les lois d'exception), il donna à l'hébreu tout le temps qu'il ne consacrait pas à la théologie. Je souligne ainsi la persistance de son attrait scripturaire. Ses aptitudes étaient reconnues et ses Supérieurs l'envoyèrent, à la fin de 1888, à l'Université de Vienne. Il y suivit pendant trois semestres les cours de langues orientales. C'est ici que la Providence l'attendait...

Depuis 1882, les Dominicains s'étaient établis à Jérusalem sur le lieu de la lapidation de saint Étienne. La modeste fondation cherchait sa voie propre. On se borna d'abord à offrir un asile de recueillage aux prêtres qui venaient en pèlerinage. Puis l'idée germa qu'une maison dominicaine devait être un centre intellectuel, et que, sur ce lambeau de Terre Sainte, où saint Étienne avait rendu témoignage au Verbe, où son sang avait peut-être acheté la conversion de saint Paul, l'étude qui s'imposait était celle de la Bible. On songea au P. Lagrange qui se préparait à Vienne. Mais le projet ne prenait que lentement corps. Un événement extérieur lui donna sa forme et précipita la décision : une loi venait de rendre le service militaire de trois ans obligatoire pour tous, mais dispensait les jeunes gens qui, établis hors d'Europe avant l'âge de dix-neuf ans, y passeraient dix années. Le Général de l'Ordre offrit alors aux trois Provinces dominicaines de France le couvent de Saint-Étienne comme maison de noviciat. L'École biblique avait désormais son centre, son chef et ses étudiants.

L'École biblique.

La rencontre de ces causes indépendantes est le signe d'un dessein providentiel. Sur le plan humain, et quelles qu'aient été les circonstances secondes, l'École biblique est l'œuvre du P. Lagrange seul. Il avait reçu son assignation à Jérusalem avec une obéissance entière, mais sans

enthousiasme. Comment travaillerait-on là-bas, sous un climat qu'on disait pénible, sans ressources, sans bibliothèque, sans rapports avec le monde savant ? Il partit. Au premier contact avec la Terre Sainte, il fut saisi jusqu'au fond. L'émotion religieuse du pèlerin, sans doute, mais aussi la révélation de sa mission propre. De partout montaient les souvenirs bibliques ; les récits du Livre s'accrochaient aux sites, s'encadraient dans les paysages. Mieux que tout commentaire livresque, la vue des lieux et des usages restituait leur couleur aux textes. Les bédouins, campés sous leurs tentes noires ou cheminant en caravane, répétaient les gestes des Patriarches ; cette vigne que dépierrait un fellah, avec sa tour au milieu, c'était celle d'Isaïe. Un voyage en Transjordanie lui fit découvrir, à Mâdaba, une inscription nabatéenne ; précieux butin pour l'épigraphie sémitique, mais aussi les Macchabées n'avaient-ils pas eu, précisément dans cette région, des démêlés avec les Nabatéens ? Il touchait du doigt les connexions entre la Bible et l'ancien Orient. En ce coin de l'univers, entre Dan et Bersabée, à Nazareth, Bethléem, Jérusalem, il sentit que se perpétuaient, malgré la déchéance du pays et les surcharges des siècles, des « présences », celle du Verbe révélé et celle du Verbe Incarné, tout l'Ancien et tout le Nouveau Testament. Ses hésitations tombèrent, il était fixé pour toujours.

Les cours de l'« École pratique d'études bibliques » commencèrent le 15 novembre 1890. Comme local, l'ancien abattoir de la ville, où l'on voyait encore dans les murs les anneaux pour attacher les bœufs ; comme bibliothèque, celle d'un curé de campagne ; comme professeurs, le P. Lagrange et trois autres qui n'avaient d'autres titres que l'expérience acquise par un séjour plus ou moins long en Palestine ; comme étudiants assurés, trois novices dominicains. Malgré ce défi aux règles ordinaires d'une fondation de haut enseignement, le programme était dès lors arrêté. Le P. Lagrange voulait faire une œuvre nouvelle et utile. Malgré de dignes exceptions, l'enseignement de l'Écriture Sainte dans l'Église s'assoupissait dans une routine d'école. L'énorme labeur de critique textuelle et littéraire qui s'accomplissait en dehors d'elle, les progrès de la philologie orientale, l'apport des découvertes archéologiques ne suscitaient chez nos exégètes que des réactions de défense. S'il y avait un avantage à tirer de ce travail qui se faisait sans eux, ils en profitaient timidement, s'il y avait un danger à en craindre, ils jetaient un voile, espérant que ces

« nouveautés » passeraient. Le P. Lagrange estima qu'il y avait mieux à faire pour le bien des âmes et pour l'honneur de l'Église. Si on était attaqué, il fallait porter le combat sur le terrain même des adversaires et y lutter à armes égales ; si on voulait mettre en lumière la solidité des traditions bibliques, il fallait travailler de première main, pousser soi-même sa pointe. La vérité de la Parole de Dieu n'avait rien à redouter de ce travail loyal. L'exégèse scientifique ne pouvait être contraire à la théologie, une exégèse *vraiment* scientifique devait rencontrer les données d'une *vraie* théologie. Et ce n'était pas avoir trop peu de respect du texte sacré que de lui appliquer les méthodes rigoureuses de la science. Un refus de le faire, une sorte d'opportunisme se complaisant aux solutions acquises sans vouloir en éprouver les bases auraient bien plutôt décelé une crainte inavouée de découvrir que ces bases étaient infirmes, bref un manque de foi. On dira que j'exprime des banalités ; peut-être maintenant, mais, si elles sont devenues telles, c'est pour une grande part au P. Lagrange que nous le devons.

Le programme.

Cette « Défense et Illustration » de la Bible est motivée par les attaques qu'elle reçoit et par le trouble où les âmes sont mises de ce fait. Elle est donc nécessaire ; néanmoins, elle implique une attitude en quelque sorte négative, de controverse, d'apologète, dont les motions et les réactions sont commandées du dehors. Le P. Lagrange n'a jamais cru que ce dût être son but essentiel. Il a voulu faire œuvre positive, tout son effort a été à mieux *comprendre* la Bible, et il a vu, dès le principe, tout ce que cet effort supposait. Il a plu en effet à Dieu de transmettre sa révélation sous forme concrète, sensible, adaptée à notre nature, et c'est par ce côté qu'elle s'insère en nous. Nous n'avons atteint la divinité du Christ qu'à travers son humanité, et c'est le Verbe Incarné qui nous a conduits à son Père. De même, la Bible a un caractère mixte : elle est humaine et divine. Et, sans doute, c'est le côté divin qui nous importe, et l'Église a toujours vécu de cette Écriture Sainte, la tradition a transmis ce dépôt, la théologie l'a exploité. Mais sa richesse est inépuisable. Ne comprendra-t-on pas mieux la Bible si on en scrute davantage le texte, si on la replace dans son milieu historique et ethnique ?

Il faudra donc appliquer à son étude toutes les ressources

de la critique textuelle et littéraire, classer les variantes, remonter la filière des manuscrits, utiliser les versions anciennes, posséder à fond les langues en lesquelles originaux et traductions ont été écrits. Et cela, qui pourrait être un jeu d'érudit, devient une besogne sacrée, car il s'agit de retrouver dans sa teneur primitive et de saisir en toutes ses nuances le texte inspiré par Dieu.

Par ailleurs, la moitié de la Bible est composée de Livres Historiques ; les Prophètes se sont appuyés sur des faits et ont prêché dans un horizon déterminé ; les Livres Didactiques eux-mêmes contiennent des formes de pensée propres à telle époque. Il faudra donc appliquer à la Bible la critique historique. Or, un fait ne prend sa vraie valeur que par les circonstances de lieu et de temps. De lieu : il faudra faire la géographie des pays bibliques, et comme l'équation des sites modernes aux sites anciens demande qu'on tienne la série des intermédiaires, il faudra connaître la Palestine des Byzantins et des Croisés, comme celle des Arabes, comme aussi celle d'avant les Hébreux. Circonstances de temps : on étudiera l'histoire ancienne, politique et religieuse du Proche-Orient, et naturellement d'après les documents originaux que les fouilles ramènent au jour par brassées. L'archéologie est, par ailleurs, indispensable pour préciser la topographie, pour illustrer l'histoire, reconstituer le milieu matériel et suggérer les pratiques religieuses. Et comme la touche de vie manquera malgré tout à ces monuments du passé, on ira sous la tente recueillir les coutumes des Arabes, où se conservent d'antiques usages.

Mais la Bible a été le bien social de la première communauté chrétienne, elle a été abondamment commentée par les Pères, et ces témoins, encore proches des origines, et dont certains comme Eusèbe et Jérôme ont vécu sur les lieux mêmes, sont importants à connaître. Il faudra donc faire l'histoire de l'exégèse.

Toute cette application des sciences humaines à la Bible a pour unique fin de mieux saisir le message de Dieu qu'elle contient : la théologie aura sa place à l'École. Elle sera gardienne et guide de l'exégète. La Bible lui appartient par son côté divin. Elle l'aborde avec ses méthodes propres, sous une lumière formelle plus haute, mais elle laisse leur pleine indépendance aux recherches particulières, et comme celles-ci tendent à une intelligence plus profonde et plus vive du texte sacré, dont elle-même se nourrit, elle profite de leurs succès. Il y a distinction très nette des objets formels, et consé-

quement des méthodes, mais l'unité se retrouve à l'origine dans l'âme de l'exégète croyant, et au terme dans la compréhension meilleure de la Parole divine.

Enfin, comme la Bible est, avec la tradition, le lieu de la vérité révélée dont l'Église est l'interprète authentique, la seule attitude pour ceux qui ont la foi catholique sera de soumettre le résultat de leurs recherches au magistère ecclésiastique comme à un critérium suprême.

Ce programme est immense. Il fut cependant envisagé dès le début dans toutes ses parties. Il fut imité depuis ; mais alors il fallait innover. On aurait pu se satisfaire d'abord d'une sorte de mission permanente où quelques hommes se seraient consacrés à des recherches en Palestine. Mais le P. Lagrange estima que, puisqu'on avait des étudiants, il fallait les former, et les former complètement, la nécessité d'assurer des cours réguliers dût-elle le gêner, lui et ses auxiliaires, dans l'exploration du pays. Il pensa que l'obligation d'enseigner serait utile aux professeurs, comme la participation aux voyages et aux travaux sur place serait profitable aux élèves, et c'est pourquoi il choisit le titre d'École *pratique* d'études bibliques. Il pensa aussi que la force de l'institution serait mieux assurée si elle était un organisme complet, où l'on utiliserait la conjonction du monument et du document, où l'étude de la Bible ne serait pas coupée de son milieu, où les disciplines divines et humaines conjugeraient leurs lumières.

La « Revue Biblique », les premières œuvres.

Donc il se mit à l'œuvre avec enthousiasme. Aux jeunes, bientôt plus nombreux, qui se groupaient autour de lui, il communiquait sa flamme. Étonnant éveilleur de vocations intellectuelles, il discernait les aptitudes et guidait chacun vers sa spécialité, lui assignant sa place dans l'équipe qu'il fallait former. Il se fit initiateur en tout.

Le branle était donné, et puisque l'École fonctionnait, il lui fallait un organe : la *Revue Biblique* fut fondée ; elle commença de paraître en janvier 1892, pas beaucoup plus d'un an après la création de l'École dans les conditions précaires que j'ai dites. Elle adopta d'emblée une haute tenue scientifique dont rien ne la fit déchoir, pas même l'appât d'une publicité plus large. Le P. Lagrange en fut pendant trente années le directeur effectif ; il ne cessa jamais d'en être le guide et le collaborateur. Presque tous les

fascicules contiennent des pages signées de lui, et, lorsqu'il mourut, il avait sur sa table les épreuves d'un dernier article.

Cette charge de directeur d'une école à ses débuts et d'une revue qu'il fallait lancer n'épuisait pas son activité. Il faut y ajouter les longs et fructueux voyages d'études, spécialement le Sinaï en 1893 et Pétra en 1897, et des sollicitudes diverses. Au contact renouvelé des textes et des lieux, aux prises avec les problèmes concrets, sa « méthode historique » se précisait, et les Conférences de Toulouse, en novembre 1902, ne feront que présenter ses idées à un public plus large. Déjà de nouveaux desseins l'occupaient. La *Revue Biblique* de juillet 1900 publia le « Projet d'un commentaire complet de l'Écriture Sainte ». Il y faisait appel à des collaborateurs pour la rédaction d'un commentaire catholique appuyé sur une bonne traduction des textes originaux, d'après un texte critique établi avec soin, avec une application spéciale à la critique littéraire », et il prévoyait qu'il serait complété par une histoire, une géographie, une archéologie, une théologie bibliques, et l'énumération n'était pas exclusive. C'est l'acte de naissance de la série des *Études Bibliques*, qu'il inaugura en 1903 par son commentaire du *Livre des Juges*. Il y donna la même année les *Études sur les Religions sémitiques*, dont la seconde édition (1905) fait toujours autorité. Puis il se tourna plus spécialement vers les problèmes du Nouveau Testament, conservant de l'étude de l'Ancien ce qui préparait et expliquait la révélation nouvelle. En 1909, il publia dans la même collection le *Messianisme chez les Juifs* ; en 1911, *Saint Marc*, le premier de ses commentaires évangéliques.

II

La crise moderniste.

A retracer ainsi, par les jalons de ses ouvrages principaux, les étapes de sa carrière, on a le sentiment d'une montée régulière, d'une progression rapide mais tranquille. De fait, l'autorité du P. Lagrange s'affirmait de plus en plus dans les milieux catholiques et dans le monde savant. Le Congrès catholique de Fribourg (1897) le prit pour président de la section exégétique ; son Ordre le fit maître en théologie (1901) ; l'Académie des inscriptions et belles-lettres le choisit comme son correspondant (1903). Mais un témoignage fut plus cher

à son âme : cette même année, Léon XIII le nomma consultant de la Commission Biblique qu'il venait d'instituer, et la Revue était désignée pour publier les communications officielles de cet organe du Saint-Siège. En lisant les livres, chargés de science sereine, qui parurent alors, en parcourant même la Revue de ces vingt premières années, on a peine à s'imaginer que cette œuvre se fit dans la tempête. La crise moderniste avait eu ses prodromes, puis avait éclaté, violente. Aux premiers symptômes, le P. Lagrange, fort de ses principes théologiques, avait marqué sa route. Entre des libertés, dangereuses dès l'origine et qui devaient devenir fatales, et un conservatisme infirme, déshonorant et également dangereux, il y avait place pour une voie moyenne, satisfaisant à la fois aux exigences du dogme et à celles de la critique. Plusieurs fois, il avait pris nettement position ; on connaissait son loyalisme envers l'Église, et sa loyauté de savant transparaissait dans ses écrits ; il lui sembla que cela suffisait. Il ne prit que peu part à la lutte. Il avait dégagé les principes ; il était plus utile de s'appliquer à une œuvre de construction positive que de s'attarder à des polémiques énervantes. Mais cette réserve ne fut pas comprise de tous. D'un côté, on chercha à le compromettre en le faisant passer pour complice ; de l'autre, on l'accabla comme un transfuge, au moins comme un suspect. Il congut de ces incompréhensions une immense tristesse, il les accepta sans amertume.

L'heure était grave pour l'Église, le danger que courait la foi dans beaucoup d'âmes n'était que trop réel, mais dans l'émoi du combat — quelqu'un a parlé de « fièvre obsidionale » — on ne distingua pas toujours les vrais adversaires et les meilleurs soutiens. Finalement, on frappa... Un décret de la Congrégation consistoriale, daté du 29 juin 1912, mais qui ne fut publié qu'un peu plus tard, interdit l'usage dans les séminaires de deux livres, nommément désignés, de catholiques allemands, et d'autres, indéterminés, « comme plusieurs écrits du P. Lagrange ». Assurément, ce n'était pas une condamnation, mais c'était une réprobation. Le P. Lagrange n'eut pas un instant d'hésitation ; sa soumission au Saint-Siège avait toujours été entière ; il lui suffisait de l'exprimer. Il rédigea une protestation de pleine et filiale obéissance, de laquelle Pie X témoigna spontanément sa joie, et comme il avait demandé d'être pour un temps éloigné de l'École biblique, il fut rappelé en France. Moins d'un an après, il rentrait à Jérusalem, avec l'ordre de reprendre ses cours d'exégèse.

Les grandes œuvres.

Cependant, l'École avait continué de fonctionner et la Revue de paraître. Le travail se poursuivait avec plus de confiance et de joie, quand il en reprit la tête. Depuis 1900, la basilique de Saint-Étienne, réédifiée sur le plan du vieux sanctuaire du v^e siècle, réunissait les religieux pour l'office choral et attirait la foule des fidèles ; à son ombre s'étaient développés l'école et le couvent aux cellules vastes et claires. La bibliothèque était maintenant bien fournie. Les premiers disciples du P. Lagrange affirmaient leur maîtrise en de nombreux travaux. On pouvait espérer beaucoup ; la guerre interrompit tout. De France, où il avait été rejeté, et où il s'associait à toutes les angoisses de sa patrie, le P. Lagrange songeait tristement à la maison de Saint-Étienne, occupée par un état-major turc, à ses fils spirituels, tous partis aux armées. Rien pourtant n'abattit sa grande âme : pendant ces années si dures, la *Revue Biblique* — par quel prodige de ténacité ! — continua de paraître avec la même densité et il publia les commentaires de l'*Épître aux Romains* (1916) et de l'*Épître aux Galates* (1918). Après la paix, aussitôt que les portes furent ouvertes, il rentra en Palestine. Dans la tourmente, Dieu avait épargné tous ses disciples ; ils se regroupèrent autour de lui, et pour regagner le temps perdu, on travailla double. Ce furent, pour le P. Lagrange, des années de féconde activité, où les gros commentaires se succédèrent avec une déconcertante régularité : *Saint Luc* (1921), *Saint Matthieu* (1923), *Saint Jean* (1925). A leur propos, il avait étudié les grandes questions de critique textuelle, de théologie du Nouveau Testament, les rapports prétendus entre le christianisme et les mystères de l'hellénisme, qui firent le sujet de longues monographies, dont profita la *Revue Biblique*. Enfin, après cette vaste enquête, et comme le regard d'ensemble sur un paysage qu'on domine des cimes, en ayant parcouru toutes les vallées, il publia une synopse grecque des quatre évangiles, et donna la fleur de sa science et de sa piété dans l'*Évangile de Jésus-Christ* (1928), son livre le plus répandu et le plus digne de l'être (il est à son vingt-deuxième mille). Quelques années après, son *Judaïsme avant Jésus-Christ* (1931), en décrivant l'état religieux des Juifs à la veille du Nouveau Testament, replaçait celui-ci dans son cadre et soulignait sa transcendance.

L'homme.

C'est alors que je le connus. Appelé si tard auprès de lui, je porte un témoignage qui a moins de poids que d'autres, cependant je le donne en toute ferveur d'âme. Je vis ce grand vieillard, un peu voûté, aux gestes distingués, cette figure de médaille, burinée par l'âge et le labeur, où les ombres du visage soulignaient le front magnifique, et surtout ces yeux, vifs, intelligents, et si jeunes ! Un regard qui prend possession de son objet, qui le scrute à fond, en toute sympathie, mais qui aussi, par sa profondeur sereine, est une fenêtre ouverte sur une âme pacifiée. Je fus saisi et conquis. J'avais admiré le savant dans ses livres, j'avais perçu, à travers les brindilles d'une exacte érudition, la flamme d'une âme religieuse, j'aimai l'homme.

Ce qu'il y a de plus notable, sans doute, chez le P. Lagrange, c'est qu'il fut complet. A une époque de spécialisation, où dans le domaine même des études scripturaires chacun cultive son arpent de terre, il explora tout. Il n'y a pas de question importante des deux Testaments qu'il n'ait un jour abordée, pas une des disciplines annexes qu'il n'ait explorée. Nécessité, peut-être, de sa mission d'initiateur, mais aussi marque de son génie propre, besoin de son intelligence éprise d'universel, désireuse de suivre toutes les connexions d'un problème, de saisir un sujet dans son unité vitale, de l'expliquer par ses antécédents, d'en écouter les résonances lointaines. Tout ce qui a valeur humaine le passionna. Une sorte d'intuition supérieure, de *mens divinator*, le mettait partout à l'aise. D'un voyage à Cnossos et à Candie, au lendemain de découvertes dont on estimait mal encore l'importance, il rapporta un petit livre sur la *Crète ancienne*, qui étonna les spécialistes. Il vivait dans la familiarité des grands auteurs de tous les temps. Il aimait surtout ceux auxquels l'apparentait cet universalisme de sa pensée, Dante, Goethe, et les Tragiques grecs, et puis Platon. Les Athéniens du grand siècle comme les humanistes de la Renaissance auraient reconnu un des leurs. Cette culture donnait à ses mœurs une politesse exquise, à sa conversation un charme rare. L'entretien rebondissait, c'était une récréation de l'esprit, une promenade aux paysages divers, où chaque détour ouvrait un horizon nouveau. Rien, d'ailleurs, d'un Olympien qui dispenserait ses oracles, car telle était sa délicatesse qu'on imaginait marcher de pair et découvrir avec lui ce qu'il montrait.

Sa discrétion intellectuelle était extrême. Il avait une trop parfaite loyauté envers lui-même pour ne pas respecter l'éclosion de la vérité chez autrui. Il fallait qu'elle jaillit du fond et fût librement reçue. Jamais il n'imposa ses convictions, et il consentait qu'on jugeât autrement que lui. Seulement il apprenait à juger, et c'est en cela qu'il fut un maître. Il était indulgent à toutes les tentatives de bonne volonté, et il ne se permettait pas d'estimer qu'elles ne l'étaient point, à moins qu'il n'en eût l'évidence. Cette sympathie pour les personnes, qui tempérait son intransigeance pour les principes, lui valut l'estime de beaucoup qui repoussaient ses idées.

La même discrétion réglait ses affections. Il avait un cœur sensible, mais une pudeur délicate arrêta les manifestations extérieures. C'eût été, à ses yeux, profaner des sentiments si nobles que d'en solliciter la déclaration. Il fallait passer sur cette froideur apparente pour trouver un trésor de bonté et de compréhension.

Le religieux.

Ce savant, cet humaniste, fut aussi un grand religieux. Je dis mal : c'est parce qu'il fut profondément religieux qu'il fut si pleinement le reste. Se fût-il donné avec autant d'enthousiasme et de ténacité à des études de langues et de critique textuelle si la Bible avait été pour lui un livre comme les autres ? Eût-il passé cinquante ans de sa vie sur une terre ingrate si elle n'avait pas été la Terre Sainte foulée par Notre-Seigneur Jésus-Christ, arrosée par son sang ? Son humanisme eût-il été complet s'il n'avait pas épanoui en lui l'homme surnaturel ? Son âme ne connaissait pas de cloisons étanches. Comme il avait voulu que la théologie figurât dans les préoccupations de son école, la science et l'esprit théologiques étaient une pièce essentielle de son armature intellectuelle, et je sais plus d'un jeune docteur, fraîchement nanti de ses diplômes, qui s'étonna de trouver cet exégète chevronné tellement chez lui dans les problèmes spéculatifs de la théologie. Au fait, il en vivait, comme de l'Écriture. Sa contemplation s'alimentait à l'une et à l'autre. C'était toujours la science de Dieu, et une science qui se tournait à aimer. Sa pitié, parce qu'elle puisait aux sources authentiques, fut simple et profonde, sans aucun calcul, sans le moindre semblant d'ostentation. Il eut toujours pour la Vierge une dévotion filiale. Il aimait à rappeler qu'il était né l'année qui suivit la définition de l'Immaculée Conception ;

l'École biblique fut mise par lui sous le patronage de Notre-Dame du Rosaire. Le programme de la série des *Études Bibliques* est daté de la fête de l'Annonciation, comme le commentaire de saint Matthieu ; les commentaires de saint Marc et de saint Luc le sont du 8 décembre. Peu de lecteurs, sans doute, ont noté cette persistance à mettre sous la protection de la Vierge des ouvrages savants, mais ils ont senti avec quelle émotion, dans l'*Évangile de Jésus-Christ*, le P. Lagrange parlait de la Mère de Jésus. Un jour qu'ayant publié quelques pages sur Marie à Nazareth il recevait des honoraires d'auteur, il s'étonna et eut ce mot charmant : « Oh ! on ne gagne pas de l'argent à écrire sur la Sainte Vierge. » Et il demanda qu'on transmitt la somme à l'une des plus pauvres communautés mariales de Jérusalem.

Jusqu'aux dernières années de sa vie, il eut un règlement de novice. Levé à cinq heures, il descendait à l'église, célébrait le saint sacrifice, prolongeait son action de grâces et son oraison, puis se mettait au travail. La matinée était un temps sacré, donné au labeur accompli d'une traite. A peine le voyait-on sortir de sa cellule, le regard un peu perdu, pour aller à la bibliothèque poursuivre une référence, ou bien, les jours d'hiver, quérir au passage un rayon de soleil sous notre cloître. Vers onze heures, bien avant le début de l'office choral, il descendait à l'église. Nous étions sûrs de le voir là, priant près de ce pilier de la nef d'où l'on découvre à la fois le Tabernacle et l'autel du Rosaire. La soirée était occupée par des travaux moins absorbants et préparait le calme de la nuit.

Son active vieillesse était portée par le même idéal qui avait illuminé ses premières années d'études. Il voulait mieux connaître la Parole de Dieu pour la faire mieux connaître et la faire davantage aimer. S'il avait pris la plume et s'y était attaché comme à une croix, ç'avait été pour soutenir l'honneur de l'Église, dont il était le fils très aimant et soumis, pour éclairer les âmes que de nouveaux problèmes troublaient et que certaines solutions ne pouvaient pas satisfaire. De sa cellule, il songeait à elles. Bien des intellectuels savent qu'ils ont trouvé dans ses livres l'assurance de leur foi. Innombrables, ceux qui, par la cascade des utilisations successives, sont ses débiteurs.

Les dernières années.

Il eût pu alors songer au repos, mais il ne considérait pas sa tâche comme achevée. Il traça le plan d'une grande

« Introduction à l'étude du Nouveau Testament ». Construire à cet âge ! Il eut cependant le temps d'assurer trois pièces maîtresses de cette construction : l'*Histoire du Canon du Nouveau Testament*, en 1933 ; la *Critique textuelle* (II, *Critique rationnelle*), en 1935 ; *Les Mystères : l'Orphisme*, en 1937. Il semblait que tout le programme se réaliserait.

Mais son organisme, si durement traité sous le climat pénible de Palestine, finit par crier grâce. A la fin de 1935, les médecins conseillèrent formellement son retour en France. Le P. Lagrange, abandonné comme toujours, transmit leur avis à son Général, qui lui laissa paternellement le choix de sa nouvelle résidence. Il demanda à rentrer au berceau de sa vie religieuse, au couvent de Saint-Maximin. Le changement d'air, les soins pleins de vénération dont il fut entouré, furent bienfaisants. Il continuait de travailler et d'écrire. On sollicitait de lui des conférences, on venait chercher ses conseils. L'École et la Revue restaient sa sollicitude constante, nous profitions de ses lumières et nous nous prenions à espérer que nous le reverrions.

Depuis quelques mois, le Père était revenu plus spécialement aux études d'Ancien Testament, qui avaient marqué le début de sa carrière scripturaire. Un article était déjà écrit, qu'il envoya à la *Revue Biblique*, d'autres fruits de sa nouvelle rencontre avec les problèmes de jadis étaient en promesses, un gros livre était à moitié rédigé. Mais la Providence, qui, après un demi-siècle de séjour en Palestine, le ramenait au lieu où il avait reçu l'habit de saint Dominique, et qui lui inspirait de reprendre les prémices de son œuvre après avoir moissonné tout le champ des deux Testaments, voulait peut-être nous donner par là un signe que le cycle allait se fermer, que la gerbe se liait pour être engrangée dans les greniers du Père de famille...

Il rentrait de Montpellier où il avait dépensé ses forces et communiqué son âme en des conférences à divers groupements. Le 5 mars, il dut s'aliter ; le 9, il recevait les derniers sacrements en pleine connaissance ; après une nuit où il n'avait pas perdu conscience, le 10 au matin il entra dans son éternité, entouré par ses frères en religion, au chant du *Salve Regina*. Sa dernière parole fut « Jérusalem... », et il leva les bras vers le ciel. Il allait à la Jérusalem d'en haut ; il y prierait pour son œuvre de la Jérusalem terrestre. Car son œuvre sera continuée. Le P. Lagrange se survit dans l'École et la Revue qu'il a fondées, dans les esprits qu'il a formés, les cœurs qu'il s'est attachés. La certitude de laisser

d'autres ouvriers dans son sillon et la conscience d'avoir uniquement travaillé pour Dieu dans toute la mesure de ses forces ont permis au cher Père de s'endormir en paix. Pour nous, notre consolation est de penser que le P. Lagrange, après une longue vie si chargée de labeurs, riche de tant d'œuvres fécondes et purifiée par beaucoup d'épreuves, reçoit auprès de son Dieu le seul et magnifique salaire qu'il escomptait.

PREMIÈRE PARTIE

**THÉOLOGIE BIBLIQUE
ET CRITIQUE LITTÉRAIRE**

LE « RESTE D'ISRAËL » D'APRÈS LES PROPHÈTES*

Le châtement qu'annoncent les Prophètes est rarement si total qu'il ne fasse la part de la miséricorde divine, ni l'horizon qu'ils découvrent, si obstinément noir, qu'on n'y puisse voir poindre l'aube du salut. C'est un des thèmes de leur prédication que la vengeance de Dieu envers Israël coupable épargnera un Reste, et que ce Reste, purifié par l'épreuve et sanctifié par une nouvelle alliance, deviendra bénéficiaire des promesses messianiques. « Reste d'Israël, de Jacob ou de Joseph », « petit Reste », « Reste saint » sont des formules techniques de la langue des Prophètes qui expriment en raccourci et par un aspect la destinée, douloureuse et magnifique, du peuple élu. La valeur de ces termes apparaît au premier regard, mais ce sera le fruit d'une étude exacte, d'en manifester toute la richesse. On analysera d'abord les mots qui sont employés ; puis, ayant ainsi défini le sens de la notion, on en suivra le développement, on la verra se nuancer, se préciser et s'enrichir à mesure que se déroule la révélation prophétique, à mesure aussi que le temps, en s'écoulant, rapproche des perspectives d'abord lointaines.

*
* *

Les mots utilisés de préférence pour désigner le Reste d'Israël se rattachent à la racine שָׁרָא. Elle est commune aux langues sémitiques et se retrouve en arabe, syriaque, araméen, nabatéen, en des acceptions diverses, mais avec le même sens général. Elle exprime le fait de subsister d'une

* Article publié dans la *Revue Biblique*, XLII, 1933, pp. 526-539.

plus grande quantité que l'on détaille, consomme ou détruit¹. Cette valeur fondamentale est aussi celle de l'hébreu. Le verbe², à la forme causative du *hiphil*, signifie : laisser sans l'emporter, l'épuiser ou la faire périr une partie d'une chose matérielle³, ou d'une collectivité de choses matérielles⁴, ou d'une collectivité d'êtres vivants. Ce dernier emploi est le plus fréquent⁵ : la forme revient comme un refrain dans le récit de l'extermination des roitelets de Canaan par Josué⁶. La voix passive du *niphal* transpose le même sens. On rencontre surtout le participe, dont l'emploi est à peu près le même que celui des deux substantifs dérivés שָׂאָר ou שְׂאָרִית, qui sont proprement les termes techniques des Prophètes. Ils désignent ordinairement le reste d'une matière qui se dissipe ou est détruite⁷, ou d'un ensemble d'êtres vivants qui disparaissent, sont partis ou sont morts⁸. En particulier, ils signifient que, d'une troupe ou d'une masse d'hommes dispersés ou massacrés, quelques-uns sont épargnés⁹. Retenons la dernière acception : elle découle si directement du sens premier de la racine que l'on utilise absolument l'un ou l'autre de ces mots pour désigner les survivants d'un peuple décimé par un désastre : on parle du reste de Babel¹⁰, du reste d'Aram¹¹, d'Ašdod¹², des Philistins¹³, de Moab¹⁴, ou d'Édom¹⁵.

C'est sur cet emploi bien attesté que se greffe le sens technique de la Bible. On parlera du Reste d'Israël comme des autres nations, mais, parce qu'Israël est sous la conduite spéciale de Dieu, l'expression reflétera quelque chose des volontés divines à son endroit ; et l'on voit quels sens divers elle peut revêtir : « il ne subsistera qu'un Reste », c'est la

1. En arabe, سَار = laisser un peu de boisson ou de nourriture dans un vase ;

سֵר = être de reste ; en syriaque, ܫܝܪ = déchet ; en araméen, שאר = reste de nourriture (sur un tesson d'Éléphantine : COOKE, *North-Semitic Inscriptions...*, n° 73) ; en nabatéen, שְׂאָרִית = reste d'un terrain (dans l'inscription du Tourkmaniyeh à Petra : COOKE, *ibid.*, n° 94 ; cf. RB, 1897, p. 232, l. 3 du texte).

2. Le *gal* ne se rencontre qu'une fois et au sens du *niphal* : I S., xvi, 11. Les LXX omettent le mot et la plupart des critiques le retranchent du texte.

3. Ex., x, 12 ; Dt., xxviii, 51 ; Nb., ix, 12 ; Jud., vi, 4. — 4. 2 R., iii, 25. — 5. Nb., xxi, 35 ; Dt., iii, 3 ; 1 S., xxv, 22 ; 2 R., xxv, 12, 22 ; So., iii, 12 ; Esd., ix, 8, etc. — 6. Jos., viii, 22 ; x, 28, 30, 33, 39, 40. — 7. Lv., v, 9 ; Ex., x, 5 ; 1 S., v, 4 ; Is., xxiv, 12. — 8. Ex., viii, 5-7 ; viii, 27 ; x, 19 ; Dt., iii, 11 ; Jos., xiii, 2 ; 2 R., x, 21 ; xvii, 18 ; xxiv, 14 ; xxv, 22 ; 2 Ch., xxi, 17, etc. — 9. Dt., vii, 20 ; Jos., xxiii, 4, 7, 12 ; 2 R., x, 11, 17 ; xxv, 11 ; Lv., xxvi, 36-39 ; Éz., xxxvi, 36, etc. — 10. Jr., l, 26 ; Is., xiv, 22 (dans Is., glose probable). — 11. Is., xvii, 3. — 12. Jr., xxv, 20. — 13. Am., i, 8 ; Is., xiv, 30. — 14. Is., xv, 9 ; xvi, 14. — 15. Am., ix, 12.

menace ; ou bien : « un Reste pourtant échappera », c'est la promesse. Car les mots disent les deux, mais ils disent davantage promesse, ils contiennent en eux-mêmes l'idée d'une délivrance, d'un espoir où la pensée se repose en considérant les survivants du châtement.

C'est ce que rendent plus manifeste les termes empruntés à d'autres racines et qui suppléent ou complètent parfois ceux qu'on vient d'examiner¹. Le mot le plus ordinairement accouplé à שָׂאֵר ou שְׂאֲרִית et qui en éclaire le mieux le sens est פְּלִיטָה. Le verbe dont il dérive se trouve fréquemment dans les Psaumes où il exprime l'idée de fuite heureuse, délivrance, refuge. Le substantif signifie le fait d'échapper, le salut, mais aussi l'ensemble de ceux qui ont échappé. C'est en cette dernière acception qu'il est appliqué au Reste d'Israël².

Donc, à ne considérer que les termes qui le désignent, le Reste, c'est la portion du peuple élu qu'épargne le châtement de Dieu. Qu'il puisse y avoir un Reste, c'est déjà une miséricorde et une promesse, qui autorise d'autres espoirs. Mais nous ne sommes encore qu'au seuil de notre étude et il nous faut maintenant, après ces préliminaires, aborder les textes eux-mêmes.

*
* *

1. Le substantif יֶתֶר sert à désigner le Reste d'Israël en quelques passages (Mi., v, 2 ; So., II, 9 ; Zā., XIV, 2 ; 2 R., XXV, 11 = Jr., XXXIX, 9 et LI, 15. — Cf. Dt., XXVIII, 54 ; Jos., XII, 4 ; XIII, 12 ; 2 S., XXI, 2), mais ils sont rares, car le mot comporte une nuance qui s'accorde mal à cet usage : il dit plutôt ce qui est en surplus, ce qui excède (cf. Ex. x, 5 ; Ps. XXXI, 24 ; Dn., VIII, 9 ; Is., LVI, 12 ; Ez., XLVIII, 23 — tous endroits où les LXX traduisent : τὸ περισσόν ou περισσῶς — Nb., XXXI, 32, où il est traduit : τὸ πλεόνασμα. — Cf. encore Gn., XLIX, 3 ; Pr., XVII, 7, incertain, LXX : πλεονάζει ; Ps. XVII, 14 ; Jb., XXII, 20 et Jb., IV, 21, DHORME, *in loco*), c'est-à-dire qu'il tire l'attention non pas vers le reste qui subsiste, mais vers l'ensemble auquel ce reste était adjoint. Ce sens d'« excès » est fondamental dans la rac. יֶתֶר, cf. l'emploi du verbe au *niphal* et les dérivés יִתְרֶה, יִתְרוֹן, יִתְרֵה, C'est aussi le sens de la rac. dans les langues voisines : assyrien *atarlu*, syriaque ܐܬܪܠܐ et ses dérivés.

2. Ez., XIV, 22 ; Jl, III, 5 ; Ab., 17 ; Is., XXXVII, 32 = 2 R., XIX, 31 ; Is., IV, 2 ; x, 20. Il est parfois remplacé par le concret פְּלִיטִים, les survivants : Jr., XLIV, 14 ; LI, 50 ; Ez., VI, 8. — On rencontre aussi שְׂרִיד : « celui qui échappe, qui survit », ou au neutre : « ce qui échappe ou survit », Jb., XX, 21, 26 et, d'une collectivité : Nb., XXIV, 19 ; Jg., V, 13 (incertain) ; Jr., XLVII, 4. D'où, au singulier pour désigner le Reste d'Israël : Is., I, 9 et au pluriel, les survivants d'Israël, Jl, III, 5 ; Jr., XXXI, 2.

On tenterait vainement de discerner chez les prophètes-écrivains la genèse de cette notion car elle leur est antérieure. Elle apparaît déjà chez le premier d'entre eux, Amos, en plein VIII^e siècle : « Haïssez le mal, aimez le bien et établissez le droit aux portes ; peut-être Yahvé, le Dieu des armées, prendra-t-il en pitié le Reste de Joseph¹. » Amos prêche sous le règne prospère de Jéroboam II. Le peuple alors n'est-il donc plus qu'un reste ? Non, mais le « Reste » est ce à quoi il sera bientôt réduit par le châtement de Dieu. L'expression est introduite sans commentaire et c'est l'indice que les auditeurs du prophète étaient avertis. De fait, ils pouvaient se souvenir qu'en des circonstances critiques, Yahvé avait envoyé Joseph en Égypte devant ses frères « pour leur constituer un Reste sur la terre et en faire un grand peuple de sauvés² », se rappeler aussi les malédictions du Lévitique : si la loi était violée, Israël serait anéanti et son reste, dispersé chez les nations, s'y consumerait dans l'épouvante³. La parole d'Amos éveillait donc chez eux l'espoir ou la crainte, ou plutôt une crainte qui se tempérait d'espoir s'ils connaissaient la réponse de Dieu à Élie sur l'Horeb : « Et voici que celui qui échappera à l'épée d'Hazaël, Jéhu le tuera, et celui qui échappera à l'épée de Jéhu, Élisée le tuera, mais je laisserai dans Israël un reste de sept mille, tous genoux qui n'ont pas plié devant Baal et toute bouche qui ne l'a pas baisé⁴. »

Les fautes accumulées appelaient la vengeance de Jahvé, qui serait terrible, mais d'autre part ses bénédictions étaient sans repentance ; le sentiment religieux s'était habitué à combler le fossé qui séparait ces deux données : le châtement épargnerait un reste, qui deviendrait héritier des promesses. L'idée est donc ancienne en Israël et son sens est déjà fixé lorsque les prophètes en font un élément de leur prédication⁵.

1. Am., v, 15.

2. Gn., xlv, 7 (E). L'équivalence établie plus haut entre פליטה et שארית permet d'interpréter le texte comme je le fais. On aurait déjà ici le parallélisme de Mi., iv, 7. Cf. le Ps. cv, vv. 17^a et 24, qui paraît commenter notre texte.

3. Lv., xxvi, 14-46 partic. vv. 36, 39.

4. 1 R., xix, 17-18.

5. En réaction contre la Haute-Critique, H. GRESSMANN a démontré l'ancienneté de l'idée du Reste (*Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie*, Göttingen, 1905, pp. 229-238). Étude très suggestive, bien que la synthèse qu'elle propose soit erronée. Voir les critiques de L. DÜRR, *Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilandserwartung* (Berlin, 1925) et d'E. KÖNIG, *Geschichte der Alttestamentlichen Religion* (Gütersloh, 1912), pp. 329-330.

Quand, au début de la guerre syrienne, Isaïe s'en fut au devant d'Achaz sur le chemin du champ du foulon, et qu'il prit avec lui son fils, le petit Šear-Yašub, chacun pouvait saisir sans plus quel présage contenait le nom donné à l'enfant : un Reste reviendrait à Yahvé¹. Mais si la notion a, dès l'abord, sa valeur propre elle est encore susceptible de précisions et d'applications ultérieures. C'est une histoire où l'on distingue trois époques : avant l'exil, Amos, Michée et Isaïe songent surtout, en parlant du Reste, aux Israélites laissés en Palestine par les conquérants et ils insistent sur le petit nombre de ces rescapés ; au temps de la captivité, pour Jérémie, Sophonie, Ézéchiél, le Reste est finalement constitué non point par les survivants palestiniens, mais par les exilés qui reviendront de Chaldée et formeront l'Israël nouveau ; chez les prophètes de la restauration, l'identification s'achève entre le Reste et la communauté d'Esdras, en qui se réfugie tout l'espoir messianique.

*
* *

Naturellement, les Israélites étaient tentés de se confier trop dans la promesse qu'on leur faisait qu'un Reste serait sauvé. Aussi, dès le début, les Prophètes soulignent qu'un petit Reste seulement sera épargné. Ils prédisent un effondrement, comparable à celui de Sodome et de Gomorrhe², d'où il n'échappera qu'une portion minime³, comme un tison après l'incendie⁴, comme un signal isolé sur une colline⁵. Il faut sentir l'ironie amère de ces paroles d'Amos : « Comme le berger sauve de la gueule du lion une paire de jarrets ou un bout d'oreille, dans cette mesure seront sauvés les enfants d'Israël⁶. » Et Isaïe multiplie les images menaçantes : le peuple fût-il comme le sable de la mer, il ne s'en convertira

1. Is., vii, 3. Traduire « Un reste se convertira, reviendra à Yahvé » et non « reviendra de l'exil ». L'exil n'est pas en question ici, cf. x, 21. — Si l'on admet que la notion est ancienne en Israël, on n'a plus à se demander pourquoi la signification du nom de l'enfant n'est expliquée que beaucoup plus tard (le ch. vii est du début de la guerre syrienne, 735 ; le ch. x est à dater un peu avant l'invasion de Sennachérib, 701). Le nom n'avait pas à être expliqué, parce qu'il était clair pour tous.

2. Is., i, 9 ; Am., iv, 11. Cf. peut-être aussi Am., vi, 10, selon la restitution que VAN HOONACKER tente d'un texte corrompu.

3. Is., i, 9. Retrancher כְּמַעַט, qui précise le sens, mais qui manque dans les versions.

4. Am., iv, 11. — 5. Is., xxx, 17. — 6. Am., iii, 12.

qu'un Reste, car la destruction est décidée¹ ; il est comme un térébinthe dont on abat le tronc et dont on brûle encore la souche² ; il en sera d'Israël comme on glane les épis derrière le moissonneur, ou comme, après la récolte des olives, il reste à grappiller deux ou trois fruits à la cime et quatre ou cinq aux branches de l'arbre³.

Si faible qu'il soit, ce reste témoigne de la miséricorde de Yahvé qui aurait pu tout anéantir, comme il fait d'autres nations : il détruira jusqu'au reste de Moab⁴, ou des Philistins⁵, mais il se penche sur son peuple, pour « rassembler ce qui était mis en fuite et qu'il avait affligé, et, de ce qui boitait, faire un reste⁶ ». C'est par une action de grâces que Michée clôt son livre : « Quel Dieu est pareil à toi, enlevant l'iniquité et pardonnant la prévarication au Reste de son héritage ! Il ne s'obstine pas toujours dans sa colère, car il aime, lui, la miséricorde⁷. » Seulement, ce n'est point indifféremment tel ou tel qui sera sauvé, mais ceux qui vivent selon la justice. Élie le disait déjà, et on a vu qu'Amos en faisait une condition du salut⁸. Ailleurs, il montre Yahvé agitant Israël comme dans un crible : la poussière et la balle sont dispersées parmi les nations, mais le bon grain ne tombe pas à terre⁹. Isaïe, particulièrement, met cette idée en relief : c'est pour la signifier qu'il appelle son fils Šear-Yašub, « un Reste reviendra », entendons : reviendra vers Yahvé, comme lui-même l'explique ailleurs¹⁰. Cette conversion des réchappés les constitue dans un état de séparation vis-à-vis des autres hommes et de consécration à Dieu, en un mot, dans la langue de l'Ancien Testament, un état de sainteté. Et Isaïe le dit

1. Is., x, 20-22, où le prophète indique quelle vraie valeur donner au nom de son fils Šear-Yašub. Le v. 21 est considéré comme une glose par certains, sans raison suffisante. Le v. 22, qu'on cite, est en tout cas hors de conteste.

2. Is., vi, 13. De quelque façon qu'on corrige le texte, sûrement corrompu, de ce verset, il faut sans doute rayer la finale : « et c'est une semence sainte que son tronc », qui manque dans les LXX (HOUBIGANT, CONDAMIN, TOBAC, pour ne citer que des catholiques).

3. Is., xvii, 5-6. Cf. xxiv, 6 et 13.

4. Is., xv, 9. — 5. Is., xiv, 30. — 6. Mi., iv, 6-7. — 7. Mi., vii, 18. — 8. Am., v, 14-15.

9. Am., ix, 9. C'est l'interprétation la plus raisonnable de ce passage. La difficulté vient du mot צִרְרִי, qu'on ne retrouve qu'une fois ailleurs au sens de « petit caillou ». VAN HOOÏACKER, *in loco*, propose : « mais Israël ne tombera pas en masse à terre », ce qui n'est guère satisfaisant. P. VOLZ, ZATW., XXXVIII (1919-1920), pp. 105-110, comprend que le crible retient les cailloux, c'est-à-dire les méchants et que les bons sont dispersés parmi les nations : ce serait un oracle de menace. Mais c'est mettre le v. 9 en contradiction avec le v. 8 qui contient certainement une promesse.

10. Is., x, 20-21. Cf. Is., xvii, 7-8, qui fait suite à l'annonce d'un Reste, v. 4-6.

tout net : « Le Reste de Sion et le surplus de Jérusalem sera appelé saint¹. ». Ainsi apparaît déjà un aspect qui ira en s'accroissant : en faveur du Reste, se renouvellent l'élection et la consécration faites autrefois de la souche d'Abraham, il est l'Israël nouveau.

Et la conséquence est qu'il devient l'héritier des promesses faites jadis à toute la nation : Yahvé sera pour lui comme une couronne brillante², la terre produira des fruits pour son ornement et pour sa gloire³, il sera au milieu de peuples nombreux comme une rosée venant de Yahvé, comme un lion parmi le bétail, qui passe et qui piétine et déchire sa proie sans que personne la lui arrache⁴. Il est étrange qu'on ait compris ce texte de la dispersion : ce qui est annoncé, c'est que les réchappés s'accroîtront et domineront leurs ennemis. Cela est expliqué clairement ailleurs : « le Reste survivant de la maison de Juda poussera en bas des racines, et en haut portera des fruits⁵ », « De ce qui boitait je ferai un Reste, et de ce qui était accablé, un peuple puissant⁶ ». Le mot, dans ce contexte, ne résonne plus comme une menace : le Reste deviendra — il *est* déjà aux yeux de Dieu — le peuple puissant des temps messianiques.

Mais de quels survivants est-il constitué ? Sont-ce les déportés, ou bien ceux que le vainqueur laisse derrière lui en Palestine ? La question ne paraît étrange que parce qu'on a coutume d'associer le Reste à l'exil de Babylone et à la restauration juive. Mais les choses, au début, ne sont pas si claires. A lire Amos, Michée, Isaïe, l'impression dominante est que le Reste se compose des Israélites ou des Judéens qui demeurent en Palestine : les glanes restent sur place⁷, le crible garde le grain et disperse la poussière au vent⁸, plus explicitement : « Un Reste surgira de Jérusalem et des survivants, de la montagne de Sion⁹. » C'est que les perspectives immédiates des Prophètes sont occupées soit par la chute de Samarie et l'effondrement du royaume du Nord, soit par le sac de la Judée par les armées de Sennachérib, de qui l'élan se brisera cependant devant Jérusalem, et dont Dieu, peu après, libérera miraculeusement son peuple. Tels sont les châtiments qu'ils ont mission de prêcher et leurs promesses d'avenir en dépendent de quelque façon : elles

1. Is., iv, 3.

2. Is., xxviii, 5. — 3. Is., iv, 2.

4. Mi., v, 6-7. — 5. Is., xxxvii, 31. — 6. Mi., iv, 7. — 7. Is., xvii, 5-6. — 8. Am., ix, 9. — 9. Is., xxxvii, 31-32.

diront d'abord la délivrance du danger présent. D'ailleurs, la Palestine n'est-elle pas la terre de Yahvé ? et n'est-ce point à Jérusalem qu'il réside ? Il semble que la fidélité à la religion soit attachée au sol même et qu'en le quittant on se réduise à servir les dieux étrangers : c'est l'équivalent d'une apostasie¹. Bien plus tard, les exilés de Babylone se demanderont encore comment chanter le cantique de Yahvé sur la terre étrangère². Les déportés du royaume du Nord paraissent donc perdus pour le yahvisme. Sans doute, la tradition juive imagina que les restes des dix tribus, retirés dans une région mystérieuse, y attendaient l'appel du Messie, mais ce retour apparaît réservé pour la fin des temps³; sans doute aussi, garda-t-on le souvenir de la piété du père Tobie et de son fils, mais on la présentait comme un cas singulier⁴. En fait, les Israélites captifs, dispersés dans l'immense empire Assyrien, se sont fondus plus ou moins vite dans la population ambiante. Cent ans après, certains, établis près de Harran, portaient encore des noms théophores composés avec Yahvé⁵. Nulle part ils ne constituèrent un groupement durable et l'on perd bientôt toute trace d'eux.

Pourtant, un texte au moins d'Isaïe laissait penser que le Reste serait constitué par des captifs : un chemin s'ouvrirait au Reste du peuple, à ce qui réchapperait d'Assur⁶, et peut-être aussi Michée prophétisait-il le moment où le troupeau dispersé de Jacob reviendrait au bercail, conduit par Yahvé⁷. Ce n'était qu'une esquisse, une aurore, mais qui assurait la liaison avec les prophètes postérieurs.

1. 1 S., xxvi, 19 ; 2 R., v, 17 ; Dt., xxviii, 36 ; Rt., i, 16 ; Jr., xvi, 13.

2. Ps. cxxxvii.

3. IV Esd., xiii, 39 ss. Le Judaïsme espérait le retour des dispersés : Éz., xxxvii, 19, etc.

4. Tb., ii, 8, 22.

5. Contrats de Kannu'. Cf. L. GRY, *Israélites en Assyrie, Juifs en Babylonie*, dans le *Muséon*, XXXV (1922), pp. 153-185 ; XXXVI (1923), pp. 1-26. Mais jusqu'à quel point cet usage répondait-il à un sentiment profond ?

6. Is., xi, 11-16. Origine isaïenne très contestée, précisément à cause de cette idée d'un retour du Reste. Mais la mention d'Assur, où on attendrait Babel, est un argument pour l'authenticité. En tout cas, supprimer comme une glose la fin du v. 11 (de Pathros, de Couš, etc.). — On a vu qu'Is., vii, 3 et x, 20-22 ne doit pas être compris d'un retour de l'exil. — Ajouter : Is., xlvi, 3 : le « Reste d'Israël » est convié à profiter du salut procuré par Cyrus. Je n'utilise pas davantage ici les oracles de la fin d'Isaïe parce qu'ils ne contiennent aucune autre mention du Reste. Mais il est bien évident que, une fois l'équivalence établie entre le Reste et les captifs de Babylone, bien des textes des chap. xi à lv ont puissamment contribué à donner à cette notion un contenu à la fois plus consolant et plus religieux, de même que les chap. lvi à lxvi ont aidé au développement de son sens messianique.

7. Cela dépend du sens qu'on donne à Mi., ii, 12. J. LINDBLOM, *Micha*



Laissons un siècle s'écouler : l'Assyrie est à son déclin et la puissance va passer aux Chaldéens ; Samarie est tombée, et maintenant Jérusalem est menacée. En Judée, Jérémie prédit la défaite, l'exil, puis la ruine définitive, et bientôt, parmi les captifs établis à Babylone, Ézéchiél lui fera écho. Cependant, eux aussi, promettent que Dieu épargnera un Reste, mais leur prédication s'enrichit d'aspects nouveaux¹.

Jusqu'alors on considérait volontiers que les déportés étaient, du fait de leur éloignement, retranchés du Reste. Le premier exode des meilleurs du peuple, en 597, eût dû faire réfléchir ceux qui demeuraient en Palestine, mais ils continuaient de se croire privilégiés : derrière les murailles de Jérusalem, ils se sentaient à l'abri, comme la viande dans la marmite est protégée du feu² ; sans penser que la conversion est leur seule chance de salut, ils répètent : « Le Temple de Yahvé ! le Temple de Yahvé ! le Temple de Yahvé³ ! » (On oserait dire qu'ils en ont « plein la bouche ».) A défaut de bonnes œuvres, cette proximité du lieu saint suffit à leur donner confiance⁴. C'est à eux et non aux exilés que le pays a été donné en possession⁵. Les faux prophètes, qui en même temps conseillent les alliances étrangères, les entretiennent dans cette illusion⁶. Non seulement les faux prophètes, mais aussi les oracles mal interprétés d'Amos

litterarisch untersucht, dans les *Acta Academiae Aboensis humaniora*, VI² (1930), y décèle une interpolation messianique. VAN HOONACKER, *in loco*, en extrait une glose qui retourne le sens et, d'une menace, fait une promesse. CONDAMIN, *RB*, 1902, pp. 383-386, transpose les deux versets 12-13 au chap. iv, et les comprend comme une annonce du retour.

1. Les passages où SOPHONIE mentionne le Reste n'apportent rien de très nouveau. So., II, 7 : le Reste de Juda possédera la zone maritime (glose, d'après VAN HOONACKER) ; So., II, 9, le Reste fera son butin de Moab et d'Ammon ; So., III, 12-13 : le Reste sera un peuple humble, soumis à Yahvé, qui vivra dans la justice et la paix. Ce dernier texte exprime bien ce qui sera l'un des aspects de la prédication d'Ézéchiél sur l'Israël nouveau.

2. Ez., XI, 3.

3. Jr., VII, 3-4. Le cadre historique du chap. VII est fourni par le chap. XXVI. On y voit combien ces idées étaient ancrées dans le peuple et à quelle opposition se heurtait le ministère du prophète.

4. Jr., VII, 10.

5. Ez., XI, 15 ; XXXIII, 24.

6. Jr., XXVI, 8 ; XXVII, 9, 14 ; XXVIII, 3, 9.

et d'Isaïe. N'avaient-ils pas annoncé le châtement, et la dispersion, et le salut d'un reste ? Or Jérusalem vient de tomber une première fois aux mains de Nabuchodonosor, une partie de ses habitants a suivi le vainqueur à Babylone : ils sont donc, eux survivants, les bénéficiaires des promesses divines¹.

C'est le rôle de Jérémie de les détromper. Rôle ingrat, où il fait figure de mauvais patriote, de traître², et, qui pis est, de blasphémateur, puisqu'il prophétise contre la maison de Yahvé³. Cependant il le remplit jusqu'au bout. Il prend le contre-pied des illusions régnantes : la ruine sera totale⁴, et le seul salut est de se rendre aux Chaldéens⁵. La destruction de Jérusalem en 586 après un siège terrible semble lui donner raison ; cependant, le menu peuple laissé par Nabuchodonosor se groupe autour de Godolias, des fuyards rentrent des régions voisines⁶, une sorte de prospérité revient, et avec elle renaissent les espoirs : ils se considèrent comme le Reste de Juda⁷. Ils le sont en effet, en un certain sens ; mais sont-ils le Reste que Dieu se réserve ? Jérémie leur fait entendre que non. Sans doute, seraient-ils épargnés s'ils étaient dociles⁸, ou s'ils demeuraient fidèles à Yahvé⁹. Mais, après le meurtre de Godolias, ils passent chez le Pharaon, entraînant Jérémie : c'est une désobéissance qui sera dûrement châtiée¹⁰. Là-bas ils continuent de pécher, aussi seront-ils détruits jusqu'au dernier reste¹¹. Seuls, quelques fugitifs remonteront d'Égypte¹².

A Babylone, Ézéchiél tient un langage analogue aux exilés : on dirait qu'il vise à les détacher de Jérusalem. Maintenant qu'est accomplie la dernière déportation, tout ce qui demeure en Judée apparaît condamné¹³. Du moins, n'y aura-t-il pas

1. Ez., xxi, 28.

2. Jr., xxxvii, 13 ; xxxviii, 4.

3. Jr., xxvi, 9, 11. — 4. Jr., vi, 9 ; vii, 34 ; viii, 3. — 5. Jr., xxi, 7-9. —

6. Jr., xl, 11-12 ; xlii, 5.

7. Jr., xl, 11, 15 ; xlii, 2, 15, 19 ; xliv, 12, 14, 28. Dans la bouche même de Jérémie : Jr., xlii, 15, 19 ; xliv, 12, 14.

8. Jr., xlii, 1-12. — 9. Jr., xliv, 7. — 10. Jr., xlii, 19-22. — 11. Jr., xliv, 7.

12. Jr., xliv, 14, 28. On retrouve sans doute les descendants des fugitifs de Jérémie dans la colonie juive d'Éléphantine, dont quelques documents araméens nous ont révélé l'existence. Ils avaient un temple dédié à Yahvé, mais ils rendaient aussi un culte à Anath et à Béthel. Ils prétendaient bien se rattacher à Jérusalem, mais ce syncrétisme montre ce qu'était devenue chez eux la religion des prophètes.

13. Ez., v, 1-4 ; vi, 12 ; xiv, 21-23 ; xv, 6-8 ; xvii, 21 ; xxii, 30 ; xxxiii, 27-28. Dans Ez., v, 1-4, le prophète se rase et fait de son poil trois parts, mais tout est finalement détruit, car les v. 3-4 sont une glose qui contredit l'explication du symbole donnée aux v. 12-13. Cf. D. Buzy, *Les symboles prophétiques d'Ézéchiél*, RB, 1921, p. 181.

de salut collectif ou social, même d'un reste ; les rares justes qu'il y ait, marqués d'un signe par l'Ange¹, ne pourront sauver qu'eux-mêmes² et s'il y a en dehors d'eux un reste il sera seulement pour prouver aux exilés, par sa dépravation, la justice des jugements de Dieu³.

A cette perte irrémédiable, les prophètes opposent le sort meilleur des captifs de Chaldée. C'est à quoi vise l'apologue de Jérémie sur les deux paniers de figues : la corbeille de mauvais fruits représente les Palestiniens⁴, les bons fruits sont les captifs que le Seigneur regarde avec faveur⁵. Aussi Jérémie leur écrit-il de s'installer à Babylone en attendant qu'ils soient ramenés par Yahvé dans la terre promise⁶. Car ils reviendront, mais pas aussi tôt que le pensaient certains⁷. Ce retour signifie que Dieu a pardonné au Reste de son peuple, qu'il a effacé son péché⁸ et lui a donné un cœur pour le connaître⁹.

C'est la mission propre d'Ézéchiél de former à ce Reste un cœur selon Dieu. Comme le prophète assistait en esprit aux abominations qui souillaient le temple de Jérusalem, il vit tomber mort un des impies. Il s'appelait Pelaṭ-Yahu : « Yahvé-a-fait-échapper ». La mort subite d'un homme portant un tel nom lui paraît être un présage et il s'écrie « Ah ! Seigneur, vas-tu anéantir le Reste d'Israël¹⁰ ? » Et Dieu lui répond : le Reste d'Israël, ce sont les exilés, je les ai éloignés parmi les nations, mais je serai pour eux comme un sanctuaire pendant un peu de temps, puis je les rassemblerai et je leur donnerai la terre d'Israël, je mettrai en dedans d'eux un esprit nouveau, j'ôterai leur cœur de pierre et je leur donnerai un cœur de chair, et ils seront mon peuple et je serai leur Dieu¹¹. Tous ces traits sont à souligner. Si Yahvé servira de sanctuaire aux exilés, ce n'est point qu'Ézéchiél prêche je ne sais quelle religion de l'esprit d'où le culte serait exclu ; de sa part, une telle annonce serait bien étrange. Mais les Juifs inclinaient à considérer le yahvisme comme attaché à la terre de Palestine, particulière-

1. Ez., ix, 4. — 2. Ez., xiv, 12-20. — 3. Ez., xiv, 22-23. — 4. Jr., xxiv, 8. Cf. xxix, 17. — 5. Jr., xxiv, 5. — 6. Jr., xxix ; cf. xxiii, 3 ; xxiv, 6 ; xxxi, 2-7 ; li, 50. — 7. Jr., xxix, 8-9, etc. — 8. Jr., l, 20. — 9. Jr., xxiv, 7.

10. Ez., xi, 13. J'emprunte cette explication du v. 13 à J. GOETTESBERGER, *Zu Ez. 9^s und 11¹³*, dans la *Biblische Zeitschrift*, 1931, pp. 6-29. Mais G. a tort, à mon avis, de ne pas considérer les v. 14 et suiv. comme la réponse de Yahvé au prophète.

11. Ez., xi, 14-20.

ment au temple de Jérusalem. Le prophète déclare qu'il en est indépendant. D'ailleurs, n'a-t-il pas vu sur les bords du Chobar la gloire de Yahvé¹, qu'Isaïe avait contemplée dans le sanctuaire² ? Bien plus, ne l'a-t-il pas vu sortir du Temple³ et se diriger vers l'Orient⁴ ? Yahvé a quitté Sion, il s'est exilé avec son Reste. Sans doute, celui-ci reviendra en Terre Sainte⁵ et la gloire de Yahvé reprendra possession du Saint des Saints⁶, mais ce retour devra s'accompagner d'un renouvellement total. Cela est caractéristique : aux yeux d'Ézéchiél, le Reste n'est pas le débris d'un passé qui s'achève, c'est un germe. Il s'identifie avec l'Israël nouveau, surgi des ossements desséchés⁷. Dieu lui infuse un esprit nouveau⁸, il change son cœur⁹, il contracte avec lui une nouvelle alliance¹⁰. Il faut que tout soit neuf dans cette restauration : nouveau partage de la terre promise¹¹, nouveau temple¹² et jusqu'à un nom nouveau pour la ville nouvelle, qui s'appellera dorénavant : Yahvé-est-là¹³.

*
* *

Désormais la notion de Reste a fini de s'enrichir ; bien plutôt, les aspects anciens s'estomperont, car le châtiment paraît passé et l'on est tout à l'espoir. Au moment du rapatriement, une dernière sélection s'est faite : beaucoup de Juifs avaient trouvé en Chaldée l'occasion d'un commerce profitable — leurs noms apparaissent dans les contrats babyloniens¹⁴ — ; ils n'eurent pas assez de foi pour quitter cette situation stable et tenter l'œuvre de restauration. Ils étaient bien un faible reste, ceux qui prirent le chemin du retour, et les débuts furent difficiles, mais les prophètes les réconfortent : ils sont le Reste de Yahvé, rétablis à Sion comme on l'avait promis¹⁵, le tison sauvé de l'incendie, comme l'avait annoncé Amos¹⁶. Ils sont le nouveau peuple

1. Ez., i. — 2. Is., vi. — 3. Ez., ix, 3 ; cf. viii, 12. — 4. Ez., xi, 23. — 5. Ez., xi, 17. — 6. Ez., xliii, 1-12 ; xliii, 2. — 7. Ez., xxxvii, 12. — 8. Ez., xi, 19. — 9. Ez., xi, 19 ; xxxvi, 26. Cf. Ba., ii, 29-34. — 10. Ez., xi, 20 ; xiv, 11 ; xvi, 60-62 ; xx, 37 ; xxxiv, 25 ; xxxvii, 26. Cf. Jr., xxxi, 31-37 ; Ba., ii, 35. — 11. Ez., xlviii. — 12. Ez., xl à xlii. — 13. Ez., xlviii, 35.

14. Cf. L. GRY, *Israélites en Assyrie, Juifs en Babylonie*, dans le *Muséon*, l. c., et D. SIDERSKY, *L'ononastique hébraïque des tablettes de Nippur*, dans la *Rev. des Ét. Juives*, XXVII (1929), p. 177-199.

15. Ab. 17, que Joël paraît citer, Jl, iii, 5.

16. Za., iii, 2 : Josué représente le peuple. Le passage ne se comprend que par référence à Am., iv, 11.

de Dieu, sorti purifié du creuset de l'exil¹. A la suite d'Ézéchiél, on insiste sur cette rénovation : toute la prédication de Zacharie est construite sur l'opposition entre la conduite divine toute de rigueur vis-à-vis des aïeux et qui se fait toute de miséricorde à l'égard de ceux qu'il a sauvés². Il faut changer en jours de joie les jours de jeûne où l'on commémorait la ruine de Jérusalem, car, dit Yahvé, « je ne suis plus comme autrefois pour le Reste de ce peuple... de même que vous avez été une malédiction parmi les nations... ainsi vous serez une bénédiction... De même que je résolu de vous maltraiter, ainsi, au contraire, j'ai résolu en ces jours-ci de combler de biens Jérusalem et la maison de Juda³. » La communauté d'Esdras prit conscience qu'elle était ce Reste de sauvés⁴, et lorsqu'après la lecture de la Loi, on eut solennellement renouvelé l'Alliance, il put paraître à beaucoup que les temps du Messie étaient venus. Au moins, l'aube s'en était-elle levée, car le Judaïsme était né, petit Reste animé d'une âme nouvelle, Israël restauré à qui incombaient dans les desseins divins les dernières préparations messianiques.

*
* * *

Avec les derniers prophètes, la notion de Reste a atteint le terme de son développement. On en peut juger l'ensemble : chemin faisant, l'on était surtout attentif aux méandres de la route, et l'on perçoit maintenant qu'elle était persévéramment orientée vers un même but. Le contenu essentiel ne change pas : le Reste est toujours présenté comme une marque de la miséricorde de Dieu. Toujours aussi, il invite à la crainte, car un reste, cela dit un petit nombre de réchappés, et en même temps à l'espoir, car ce reste est assuré de la faveur divine. Dès l'origine et jusqu'à la fin, le Reste est comme le pont qui relie la menace du châtiment à la promesse de restauration. La connexion est surtout marquée à partir d'Isaïe qui la justifie par une liaison interne : le Reste est épargné parce qu'il se convertit, et c'est parce qu'il est saint qu'il hérite des promesses. C'est à l'intérieur de cette unité que se fait l'évolution et elle consiste en ceci,

1. Za., XIII, 8-9.

2. Cf. VAN HOONACKER, *Les douze petits prophètes*, pp. 578 et 581.

3. Za., VIII, 11-15.

4. Esd., IX, 8, 13-15.

que l'accent, mis d'abord sur le châtiment se déplace continûment vers la promesse. On s'avance de l'ombre vers la lumière.

C'est l'élément fondamental, auquel s'adjoignent les accidents du développement : ils proviennent de l'application que chaque prophète fait de la notion à son temps. Pour Amos, Michée, Isaïe, le Reste c'est d'abord ce qui sera épargné par Salmanasar et Sargon en Éphraïm, par Sennachérib en Juda ; pour Jérémie et Ézéchiél, ce sont d'abord les exilés de Chaldée ; pour les prophètes de la restauration, ce sont d'abord les rapatriés de Palestine. D'abord, mais pas exclusivement cela, car le regard du prophète voit plus avant et distingue plusieurs plans. Sans doute n'est-il pas aisé de faire en chaque cas le départ entre ces différents plans, ni même de dire s'ils existent. Mais il est bien permis d'expliquer le détail par l'ensemble dont il fait partie et, avec les précautions nécessaires, de projeter sur la notion de Reste à ses débuts où en cours de croissance, les lumières que donne l'examen de son développement achevé. Cela est légitime même en stricte exégèse historique, car cette notion ne s'est pas transmise de manière extrinsèque, comme un vocable passe d'un auteur à un autre. Elle a été profondément vécue par les Prophètes et leurs auditeurs, elle fait partie de la conscience d'Israël, et ce caractère vivant assure l'unité de son développement. En procédant de la sorte, on n'enlève rien à l'aspect propre de chacun des prophètes, ni de chacun de leurs textes, on n'atténue pas leurs divergences, on ne supplée pas à ce que les plus anciens ont de nécessairement incomplet en pillant les plus récents, mais on donne une explication compréhensive de ces divergences, et l'on réserve à chaque étape la possibilité d'enrichissements ultérieurs.

Disons donc qu'à chaque époque, le Reste, c'est d'abord ce qui échappera du danger présent¹. Mais, derrière ce premier plan où les événements contemporains se dessinent plus nets dans la conscience du prophète, on en discerne un second, dominé par la personne du Messie : le Reste y est identifié à l'Israël nouveau ; établi en Terre promise, il y forme une communauté sainte qui vit dans l'amour et la crainte de Yahvé et recueille ses bénédictions². Ce n'est

1. Beaucoup des textes cités plus haut, en particulier Am., ix, 9 ; Is., xxxvii, 30-31 ; Jr., xxiv, 5 ; Ez., xi, 14 ; Za., iii, 2.

2. Is., iv, 2 ; xxviii, 5 ; Mi., v, 6-7. Cf. Is. xxxv, 10, et beaucoup de passages des ch. lx à lxvi.

pas tout, car on devine un plan plus lointain et plus vaste encore : il se déploie à l'horizon des temps, lorsque le Reste, non seulement Israël nouveau, mais Israël spirituel, ayant recueilli à la fois tous les dispersés du peuple¹ et tous les convertis des nations², subsistera seul devant Yahvé dans l'anéantissement définitif des méchants³.

1. Is., xxviii, 5 ; Ez., xxxvii, 20 ss. Cf. Is., xi, 11 (avec la glose) ; xxxi, 6 ; xliii, 5-7 ; xlix, 5 ; Ez., xxxix, 27-28.

2. Is., xxiv, 14-16 ; xlv, 14-15 ; xlix, 6 ; lvi, 3, 8 ss. ; Ez., xvi, 53-55.

3. Jr., xxv, 15-38 ; Ez., xxxix.

RÉFLEXIONS SUR L'ÉTAT ACTUEL DE LA CRITIQUE DU PENTATEUQUE

A PROPOS
DU SECOND CENTENAIRE D'ASTRUC *

En 1753, parut un volume intitulé *Conjectures sur les mémoires originaux dont il paroît que Moïse s'est servi pour composer le Livre de la Genèse. Avec des Remarques, qui appuient ou qui éclaireissent ces conjectures*¹. L'ouvrage portait la marque d'un libraire de Bruxelles, en réalité il avait été imprimé à Paris. Il était anonyme, mais on sut bientôt qu'il avait pour auteur Jean Astruc.

Ce passager clandestin, embarqué avec les Argonautes de l'exégèse, était le fils d'un pasteur protestant de la région nimoise, qui était passé au catholicisme au moment de la révocation de l'Édit de Nantes². Après avoir fait ses études de médecine puis enseigné à Montpellier, il était à Paris depuis 1730, médecin consultant du roi Louis XV et professeur au Collège Royal. Il avait publié un gros traité *De Morbis Venereis*, traduit bientôt en français, des *Mémoires pour servir à l'histoire naturelle du Languedoc* et il allait donner deux ans plus tard des *Dissertations sur l'immatérialité et l'immortalité de l'âme*. Mais cet homme dont les curiosités si variées étaient servies par une érudition étendue, n'avait pas l'esprit des « encyclopédistes » de son époque. Si ce laïc, introduit à la Bible par les leçons de son père, se lançait

* Publié dans *Congress Volume, Copenhagen (Supplements to Vetust Testamentum, vol. I)*, 1953, E. J. Brill, Leiden, pp. 182-198.

1. « Bruxelles, chez Fricx, Imprimeur de Sa Majesté, vis-à-vis l'Église de la Madeleine, MDCCLIII. » C'est un volume in-12° de 525 pages.

2. Sur la vie de Jean Astruc, voir la notice biographique de P. ALPHANDÉRY, en tête du livre d'A. LODS, *Jean Astruc et la critique biblique au XVIII^e siècle* (« Cahiers de la Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses », ns 11), Strasbourg et Paris, 1924.

dans l'exégèse, c'était avec la persuasion que ses recherches confirmeraient l'authenticité, ou comme on disait joliment alors la gènuinité des livres attribués à Moïse.

En lisant la Genèse et les deux premiers chapitres de l'Exode, il avait remarqué que, dans certains passages, Dieu était appelé *Élohim* tandis que d'autres passages le nommaient *Jéhovah*. En mettant bout à bout les éléments de chaque série, il obtenait deux récits suivis et parallèles, dans lesquels disparaissent les répétitions et le désordre chronologique qui gênent le lecteur du livre actuel. En dehors de ces deux grands documents, Astruc isolait les textes où Dieu ne paraît pas (cela fait très peu de chose), puis ceux qui concernent les peuples étrangers ; cette dernière source pouvait se distinguer en huit petits documents, ainsi un document pour l'expédition des quatre rois, ch. xiv, un autre pour la descendance d'Ismaël, ch. xxv, 12-18, deux pour les listes édomites, ch. xxxvi, etc. Moïse avait rassemblé ces onze mémoires originaux et les avait transcrits sur trois ou quatre colonnes. Mais les copistes ultérieurs avaient fait de cette synopse un texte continu, en se trompant dans l'ordre des parties. Et cela suffisait, aux yeux d'Astruc, pour résoudre les difficultés et expliquer la composition du livre.

On peut sourire aujourd'hui de cette solution : elle ouvrait néanmoins la voie à deux siècles de recherches critiques sur le Pentateuque, car elle offrait un premier essai consistant d'une théorie « documentaire ». Plus que cela ; la répartition des sources que propose Astruc pour les quatorze premiers chapitres de la Genèse est déjà très voisine de celle que Wellhausen rendra classique et, en donnant l'alternance des noms divins comme critère de la distinction, il a posé une règle dont on ne s'est guère écarté.

Cependant l'accueil fait aux *Conjectures* fut d'abord assez froid¹. En France, le livre reçut des approbations mitigées et des critiques superficielles, mais il ne causa pas de scandale ni ne stimula l'étude. En Allemagne, on prit à son égard des positions plus tranchées. Les traditionalistes le jugèrent sévèrement, cependant Eichhorn adopta le système d'Astruc et, après avoir hésité à reconnaître sa dette, rendit justice au médecin français dans le second volume de son *Introduction à l'Ancien Testament*, qui parut en 1781². Et ce n'est sans doute pas un hasard si, deux années après, paraissait une

1. Les jugements portés sur les *Conjectures*, en France et ailleurs, ont été rassemblés par A. Lods, *Jean Astruc...*, pp. 62-79.

2. J. G. EICHORN, *Einleitung in das Alte Testament*, II § 416.

traduction allemande de *Conjectures* d'Astruc¹. Mais Eichhorn donnait à la théorie une précision plus grande et tentait d'apprécier ce qui, en dehors de l'alternance des noms divins, caractérisait les sources, leur genre littéraire, leur sens religieux. C'est lui qui assura le succès de l'hypothèse documentaire.

On chercha ensuite d'autres voies : on dissocia le texte en une multitude de fragments ou, au contraire, on admit simplement un écrit fondamental qui n'aurait reçu que des compléments. Mais on revint enfin aux documents. En 1853, juste un siècle après les *Conjectures* d'Astruc, Hupfeld publia un recueil d'études sur les sources de la Genèse². Il y établit que le mémoire d'Astruc, qui emploie *Élohim* comme nom divin, représentait en réalité deux documents, différents de style et de pensée, le *Premier Élohiste*, qu'on appela ensuite le *Code Sacerdotal*, et le *Second Élohiste*, qui est devenu l'*Élohiste* tout court. Si l'on ajoute le *Deutéronome*, auquel Riehm consacra l'année suivante un livre important³, la théorie des quatre Documents était lancée et, spécialement sous la forme qu'imposa le talent de Wellhausen, elle domina désormais la critique du Pentateuque.

En 1753, Astruc ; en 1853, Hupfeld. Il ne semble pas que l'année 1953 doive être aussi décisive pour la critique. Mais l'histoire la retiendra peut-être comme la date moyenne d'un tournant de nos études. Cette orientation nouvelle est, pour une bonne part, l'œuvre des exégètes scandinaves et il m'est agréable, ici à Copenhague, de rendre hommage à leur travail, même si j'hésite devant certaines de leurs conclusions.

La théorie documentaire ne satisfait plus beaucoup de nos contemporains. Ceux même qui lui restent fidèles ne l'adoptent pas sans des modifications notables. Appliquant les mêmes principes de distinction, on a depuis longtemps poussé plus avant l'analyse des sources, au risque de volatiliser les « Quatre Documents ». On met en question l'existence autonome d'un *Élohiste* ou d'un *Écrit Sacerdotal*. On se dispute

1. *Mutmassungen in betreff der Originalberichte, deren sich Moses wahrscheinlich bei Verfertigung des ersten seiner Bücher bedient hat, nebst Anmerkungen, wodurch diese Mutmassungen theils unterstützt, theils erläutert werden.* Aus dem Französischen übersetzt. Frankf. a. M. 1783. In-8° de vii-556 p.

2. H. HUPFELD, *Die Quellen der Genesis und die Art ihrer Zusammensetzung*, Berlin, 1853.

3. E. RIEHM, *Die Gesetzgebung Mosis im Lande Moab*, Gotha 1854.

sur l'étendue, la date, le milieu d'origine des Documents. Surtout, en reconnaissant que tous ces Documents intégraient des éléments anciens et, en faisant porter davantage la recherche sur ces éléments, on détache la théorie documentaire de la construction historique et religieuse à laquelle elle était liée depuis Wellhausen. Mais, du même coup, la confiance dans les Documents est ébranlée, car la distinction de ces Documents, leur étendue, leur date, leurs tendances sont déterminées autant par des critères historiques et religieux que par des indices purement littéraires.

Aussi bien, ce ne sont pas seulement les conclusions de la théorie documentaire que l'on refuse maintenant d'accepter, c'est la méthode elle-même que l'on déclare erronée. Ce rejet s'exprime de la manière la plus franche dans les travaux récents d'Ivan Engnell. Comme tout l'Ancien Testament, le Pentateuque, même étant admis que certaines parties, spécialement des textes législatifs, ont été mises assez tôt par écrit, est le résultat d'une longue transmission orale, d'une tradition vivante, inséparable des conditions de vie du peuple. Il faut donc le juger en fonction de cette tradition orale, il faut remplacer la méthode de critique littéraire par une méthode d'histoire de la tradition¹. Imaginer la composition du Pentateuque comme un travail de cabinet, où des scribes ont découpé, collé, combiné, interpolé des textes écrits préexistants, c'est aux yeux d'Engnell une conception livresque, occidentale, anachronique, une *interpretatio europeica moderna*², qui est radicalement fausse.

Un tel mode de composition littéraire n'est cependant pas si « européen » qu'on le dit et il a été largement pratiqué par les Orientaux. Les historiens et les géographes arabes copient, combinent, glosent à plaisir les écrits de leurs devanciers : le grand ouvrage d'Ibn al-Athir est une mosaïque d'emprunts à Tabarî, Mubarrad, Baladhuri, etc.³. On trouve les mêmes procédés chez les auteurs syriaques. Ainsi, dans une Chronique anonyme du XIII^e siècle, tout le début jusqu'à Moïse suit de très près tantôt le *Livre des Jubilés*, tantôt la *Caverne des Trésors*⁴. Si ces témoins sont récusés comme

1. Cf. le dernier exposé d'ensemble donné par ENGNELL dans *Svensk biblisk uppslagsverk* (SBU), II, 1952, s.v. Traditionshistorik metod. col. 1429-1437.

2. L'expression revient souvent sous la plume d'ENGNELL, ainsi *Gamla Testamentet. En traditionshistorisk inledning*, I, Uppsala et Sockholm, 1945, p. 185 ; *The Call of Isaiah* (Uppsala Universitets Årsskrift, 1949, 4), p. 56 en note ; SBU II, col. 90 et 327.

3. I. GUIDI, *L'historiographie chez les Sémites*, dans *RB*, 1906, pp. 509-519.

4. *Chronicon ad annum Christi 1234 pertinens*, ed. I. B. CHABOT, Corpus

trop « modernes », on rappellera que Tatien est un Oriental et un ancien et que son *Diatessaron* est le modèle d'une compilation à laquelle peut s'appliquer la critique des sources. Si cette analogie est écartée parce que l'œuvre provient d'un milieu littéraire différent de celui de l'Ancien Testament¹, on notera que, dans la Bible elle-même, les Chroniques utilisent les Livres de Samuel et des Rois, que les Livres d'Esdras et de Néhémie sont des recueils de documents. Pour en revenir au Pentateuque, si le Deutéronome a quelque rapport avec le « livre » trouvé dans le Temple sous Josias, nous nous retrouvons en face d'un problème de critique littéraire.

Si ces exemples sont encore jugés trop récents, on peut invoquer de très anciennes analogies sémitiques. On découvre aujourd'hui que l'Épopée de Gilgamesh a été composée à partir de sources sumériennes indépendantes et fortement remaniées². Le Récit du Déluge, la Tablette XI, n'avait primitivement rien à faire avec Gilgamesh et toute la Tablette XII n'est qu'une traduction servile d'un texte sumérien, que les scribes babyloniens ont ajoutée artificiellement à l'Épopée. Il est d'ailleurs évident que les problèmes de critique littéraire se posent dès qu'existe une littérature écrite. Or les textes de Râs Shamrâ nous ont appris qu'une littérature religieuse, épique et cultuelle, existait dès le milieu du II^e millénaire avant notre ère chez les proches voisins d'Israël. On objecte que la Phénicie n'est pas la Palestine israélite et que ce n'est pas seulement un pur hasard si rien de semblable à ces textes n'est sorti du sol, si bien fouillé, de la Palestine³. Ce n'est pas un hasard, c'est la conséquence du matériel d'écriture, peau ou papyrus, qui était employé et des conditions climatiques qui empêchaient sa conservation, sauf dans des circonstances exceptionnelles. Ces circonstances se sont trouvées réalisées dans les grottes du Désert de Juda, d'où sortent en ce moment

Scriptorum Christianorum Orientalium, Syri, series III, xiv-xv. Cf. E. TISSERANT, *Fragments syriaques du Livre des Jubilés*, dans *RB*, 1921, pp. 55-86 ; 206-232.

1. I. ENGNELL, dans *Gamla Testamentet*, I, p. 208 ; *SBU*, II, col. 1436, contre HAMMERSHAIMB et MOWINCKEL.

2. S. N. KRAMER, *The Epic of Gilgamesh and its sumerian sources*, dans *Journal of the American Oriental Society*, 1944, pp. 7-23 ; H. RANKE, *Zur Vorgeschichte des Gilgamesch-Epos*, dans *Zeitschrift für Assyriologie*, N. F. XV, 1949, pp. 45-49.

3. I. ENGNELL, *The Call of Isaiah*, p. 58.

les restes d'une littérature qu'on croyait à jamais perdue, ainsi les originaux des livres apocryphes, ou qu'on ne soupçonnait même pas, ainsi les commentaires bibliques et les règles de la secte de Qumrân. On ne peut donc rien conclure de l'absence de textes littéraires dans les grandes fouilles palestiniennes et, lorsque la Bible se réfère à d'anciens « livres », comme le Livre des Guerres de Yahvé, Nb., xxi, 14, ou le Livre du Yashar, Jos., x, 13 ; 2 S., i, 18, il n'y a aucune raison de mettre ce témoignage en doute.

L'application au Pentateuque des méthodes de la critique littéraire se justifie encore par d'autres raisons. Notre étude ne peut prendre d'autre point de départ que les « livres » qui nous ont été transmis et c'est finalement la composition de ces « livres » et leur histoire qu'il faut expliquer. On nous concède d'autre part, que des éléments de ces livres ont existé séparément en tradition écrite et l'on ajoute que la mise par écrit de l'ensemble ne constitua rien d'essentiellement nouveau, la tradition ayant déjà reçu sa forme définitive et fixe au stage oral¹. On insiste d'ailleurs sur la fidélité remarquable de cette tradition orale. Est-il alors tout à fait illégitime de lui appliquer la même critique des sources qu'à des textes écrits² ?

Toutes ces réserves étant faites, le bénéfice incontestable des travaux de Nyberg, Birkeland et Engnell³ a été de mettre en lumière le rôle prépondérant de la tradition orale dans la composition de beaucoup de livres de l'Ancien Testament, le maintien d'une transmission orale à côté de la transmission écrite et la réaction de l'une sur l'autre. En dehors des analogies qu'on a invoquées et qui ne sont pas toutes valables, la raison profonde est que l'Ancien Testament n'est pas un livre mort, mais qu'il a été le trésor d'Israël, qui en a vécu et qui l'a gardé vivant, une Parole la Parole toujours présente de Dieu à son peuple. Regardant au delà des livres du Pentateuque tels qu'ils nous sont parvenus, on cherchera moins, ou on ne cherchera plus, des documents écrits que des scribes ont tronqués et raccordés et que nous pouvons isoler et reconstruire. On renoncera

1. *Ibid.*, p. 57.

2. Cf. les bonnes réflexions de C. R. NORTH, *Pentateuchal Criticism*, dans *The Old Testament and Modern Study*, ed. H. H. ROWLEY, 1951, p. 78.

3. H. S. NYBERG, *Studien zum Hoseabuche*, Uppsala, 1935 ; H. BIRKELAND, *Zum hebräischen Traditionswesen*, Oslo, 1938 ; I. ENGNELL, les ouvrages déjà cités et *Profetia och Tradition*, dans *Svensk Exegetisk Årsbok*, XII, 1947.

à répartir entre des sources écrites toutes les péripécies, tous les versets ou les demi-versets du texte. On ne publiera plus guère de Bibles polychromes, ou dans lesquelles des artifices de typographie remplacent l'arc-en-ciel des couleurs, ou dans lesquelles des sigles marginaux distinguent entre plusieurs documents et de multiples rédacteurs. Il faut sans doute renoncer à se référer à des « documents » et parler de « traditions », écrites ou orales, avec tout ce que cela implique de vivant, mais aussi de plus vague et de plus fluent.

Car les partisans de la tradition orale insistent beaucoup sur sa stabilité. Mais des objections sérieuses ont été faites à cette affirmation¹ et il ne suffit peut-être pas de répondre² que cette fidélité est assurée, pour l'Ancien Testament, par son caractère de littérature sacrée et ses attaches avec le culte. Il faut ajouter que cette fidélité, qui est réelle sans être absolue ne se vérifie que dans un même milieu de transmission et que la tradition y reste plastique, parce qu'elle reste vivante.

Nous avons dans le Pentateuque des narrations qui se répètent, ainsi l'aventure d'Abraham et de Sara chez le Pharaon, Gn., XII, 10-20, et chez Abimélek, roi de Gérar, Gn., xx, 1-18, et une histoire semblable est racontée d'Isaac et de Rébecca, encore chez Abimélek, Gn., xxvi, 7-11. Il y a aussi des narrations qui se combinent : à travers les ch. VI-VIII de la Genèse, on distingue deux récits du Déluge, où le cataclysme est produit par des agents différents, où il a une durée différente, où Noé embarque dans l'arche un nombre différent d'animaux. Dans l'histoire de Joseph, se mêlent deux manières d'expliquer son enlèvement : Ruben veut sauver Joseph mais celui-ci est pris par les Madianites, ou Juda, pour sauver Joseph, le fait vendre aux Ismaélites, Gn., xxxvii, 18-35 ; deux manières de présenter ses débuts en Égypte : chez Potiphar qui lui confie des prisonniers, ou chez un anonyme qui le jette en prison, Gn., xxxix ; deux manières de raconter le second voyage des fils de Jacob en Égypte : Ruben ou Juda se portent garants pour Benjamin, Gn., xlii, 37 et xliii, 9.

1. J. VAN DER PLOEG, *Le rôle de la tradition orale dans la transmission du texte de l'Ancien Testament*, dans *RB*, 1947, p. 5-41 (la tradition orale n'est fixe que lorsqu'elle s'appuie sur un texte écrit) ; G. WIDENGREN, *Literary and Psychological Aspects of the Hebrew Prophets* (*Uppsala Universitets Årsskrift*, 1948, 10).

2. I. ENGNELL, *The Call of Isaiah*, p. 59 ; *SBU.*, II, col. 1433.

On pourrait naturellement multiplier ces exemples. Il est très vrai que l'ancien esprit oriental était moins sensible que nous à ces répétitions et à ces dissonances ; la preuve en est qu'elles ont été conservées dans la rédaction finale du Pentateuque. Il est possible que certaines d'entre elles aient coexisté à un stade de la transmission orale. Mais on ne peut guère échapper à la conclusion qu'elles dénotent des traditions parallèles, qui ont d'abord été indépendantes.

Ayant reconnu leur existence, la critique doit chercher à les distinguer. C'est en se fondant sur l'alternance des noms divins, Élohim et Yahvé, qu'Astruc avait essayé de reconstituer les deux grands « Mémoires » A et B, qu'il mettait à l'origine de la Genèse¹. Ce critère a été généralement accepté et a déterminé le choix des sigles donnés à deux des « documents », l'Élohiste et le Yahviste. Mais il y eut des oppositions. La validité de l'argument a été attaquée du point de vue de la critique textuelle, spécialement par Dahse² : les variantes de certains manuscrits hébreux et celles, beaucoup plus nombreuses, de la Septante prouveraient que, sur ce point, le Texte Massorétique a été retouché en bien des endroits et ne peut pas servir de base à cette distinction des sources. Mais ceux qui se réfèrent encore à l'ouvrage de Dahse omettent de signaler qu'il a été l'objet d'une réfutation serrée et, semble-t-il, décisive de Skinner³. Les rares leçons aberrantes de certains manuscrits hébreux ne méritent pas considération en face de l'accord général de la tradition. Quant aux variantes de la Septante et de ses recensions, il faudrait prouver qu'elles ne sont pas des accidents de la version grecque et qu'elles remontent à un texte hébreu plus pur que celui de la Massore. Ici, le témoignage du Pentateuque samaritain est concluant : pour la Genèse, contre plus de 300 cas où le samaritain s'accorde avec le Texte Massorétique, on ne relève que 9 variantes, dont trois seulement sont appuyées par tel ou tel manuscrit hébreu, trois sont attestées par des témoins grecs secondaires et une seule se retrouve dans la forme commune de la Septante. Encore ne s'agit-il que de la

1. Il avait été devancé, en 1711, par WITTER, mais celui-ci ne s'était occupé que des récits de la création, cf. A. LODS, *Un précurseur allemand d'Astruc, Henning Bernhard Witter*, dans *Zeitschr. f. d. Alt. Wissenschaft*, XLII, 1925, pp. 134-135.

2. J. DAHSE, *Textkritische Materialien zur Hexateuchfrage*, I, 1912, pp. 1-121.

3. J. SKINNER, *The Divine Names in Genesis*, dans *The Expositor*, 8^e serie, april-august 1913 ; réimprimé en volume, Londres, 1914.

répétition du nom d'Élohim dans un passage « élohiste », Gn., xxxv, 9b. La fidélité du Texte Massorétique dans la transmission des noms divins est confirmée par tous les fragments du Pentateuque qui ont déjà été lus dans les manuscrits prémassorétiques de Qumrân¹.

On a tenté aussi d'expliquer l'alternance des noms divins sans recourir à une diversité de sources. Que cela puisse répondre parfois au désir que l'auteur ou le narrateur avait de varier son style ne doit pas être exclu *a priori* : dans les textes de Râs Shamrâ, le nom de Baal alterne avec celui d'Hadad ou avec une épithète divine. Mais l'explication ne vaut pas lorsque de longs passages n'employant que Yahvé sont suivis par de longs passages n'employant qu'Élohim, et c'est de là qu'Astruc était parti. On a donc suggéré que chacun des noms avait une qualification particulière. L'hypothèse est très ancienne. Tertullien considérait que le nom de Dieu (Élohim) était atemporel et employé pour cette raison au premier chapitre de la Genèse, mais qu'au ch. II, après la création de l'homme dont il est le maître, Dieu était appelé le *Seigneur* (κύριος, par quoi la Bible grecque traduit Yahvé). Certains rabbins imaginaient qu'Élohim était un nom de justice et Yahvé un nom de clémence. Plusieurs modernes² pensent qu'Élohim est employé quand l'accent est mis sur l'aspect « théologique » ou « cosmique », Yahvé quand on insiste sur l'aspect « moral » ou « personnel », sur les rapports de Dieu avec l'homme et spécialement avec son peuple élu. Il est bien évident qu'Élohim est le nom commun de Dieu, sans égard aux incidences de la Révélation, et que Yahvé est le nom propre sous lequel Dieu s'est révélé à Israël. Mais il faudrait prouver que l'emploi des deux noms se conforme à cette distinction, et cela paraît bien difficile. Reprenons des exemples déjà donnés. Dans Gn., XII, Abraham en Égypte fait passer Sara pour sa sœur ; elle est prise pour le harem de Pharaon. Dans Gn., XX, Abraham à Gérar fait passer Sara pour sa sœur ; elle est enlevée par Abimélek. Il est difficile d'imaginer deux situations plus semblables ; mais à Gn., XII, 17, « Yahvé frappa Pharaon

1. On peut s'étonner de la méthode de MOWINCKEL qui, reconnaissant la valeur des noms divins comme critère de la distinction des sources mais voulant retrouver la source élohiste dans l'histoire primitive, suppose que les noms divins ont été modifiés dans de longs passages, *The two sources of the predeuteronomic primeval history (JE) in Gen. 1-11*, 1937, pp. 50-58.

2. F. BAUMGÄRTEL, *Elohim ausserhalb des Pentateuch*, 1914 ; U. CASSUTO, *La questione della Genesi*, 1934 ; I. ENGNELL, *SBU*, II, 330, s.v. Moseböckerna.

de grandes plaies », tandis qu'à Gn., xx, 3, c'est « *Élohim* qui visita Abimélek en songe ». Où serait l'opposition entre une conception « morale » et une conception « théologique », entre un Dieu « personnel » et un Dieu « cosmique »¹ ? Si l'on prend un récit composite comme celui du Déluge, aucune différence de point de vue ou d'intention n'explique pourquoi on lit à Gn., vi, 5, « *Yahvé* vit que la méchanceté de l'homme était grande sur la terre » et à vi, 9, « *Élohim* regarda la terre : elle était pervertie » ; à vi, 13, « *Élohim* dit à Noé : ... Fais-toi une arche » et à vii, 1, « *Yahvé* dit à Noé : Entre dans l'arche ».

Le critère des noms divins reste valable, mais il ne doit pas être appliqué mécaniquement et il est insuffisant. C'est pour l'avoir employé seul qu'Astruc avait confondu dans son Mémoire A, deux quantités aussi différentes que la tradition élohiste et la tradition sacerdotale. Mais cette alternance des noms divins coïncide avec des variations de vocabulaire, de forme littéraire, d'intention, de doctrine. Pour reprendre une expression d'Humbert, qui a été adoptée par Bentzen², ce sont de telles « constantes » qui permettent de démêler l'écheveau des traditions. On distingue et on suit assez facilement tout au long de la Genèse le fil des trois traditions yahviste, élohiste et sacerdotale. Il est très significatif que les deux fondateurs de la théorie documentaire, Astruc et Hupfeld, soient partis de l'étude de ce livre. Après la Genèse, le courant sacerdotal s'isole sans peine dans la fin de l'Exode, tout le Lévitique et une grande partie des Nombres, mais il est plus difficile de répartir le reste entre les courants yahviste et élohiste. Si, en dehors de cette particularité littéraire, on considère que le contenu de la Genèse, histoire primitive puis histoire patriarcale, la distingue des trois livres suivants qui traitent tous de Moïse et de la sortie d'Égypte, on se demandera si la composition de la Genèse n'a pas été régie par des circonstances un peu particulières. Après les Nombres, ces courants disparaissent au profit du Deutéronomiste. Leur résurgence au sortir du Pentateuque, dans le Livre de Josué, qui était communément admise — la critique documentaire parlait plus volontiers d'un Hexateuque que d'un Pentateuque —, est aujourd'hui

1. Les explications que donne CASSUTO, *La questione della Genesi*, p. 51, sont peu satisfaisantes.

2. P. HUMBERT, dans sa recension de W. RUDOLPH, *Der « Elohist » von*

mise en doute. Elle est formellement niée par Noth¹ et il semble en effet qu'on ne peut retrouver ces trois courants en dehors du Pentateuque qu'en modifiant les critères qui servent à les distinguer. Il est alors loisible de poursuivre l'analyse au delà de Josué et Hölscher est dans la logique du système lorsqu'il reconstruit un document yahviste qui va jusqu'à la séparation des royaumes d'Israël et de Juda, 1 R., XII, et un document élohiste qui continue jusqu'à la fin des Livres des Rois².

D'autre part, du Deutéronome jusqu'aux Rois, se retrouve une parenté de forme et d'esprit qui est plus ou moins accusée selon les livres mais qui est certaine. Inversement, l'influence deutéronomiste sur les premiers livres du Pentateuque se réduit à quelques touches, qui peuvent n'être que des retouches ou s'expliquer autrement. On est conduit ainsi à séparer le Deutéronome du Pentateuque et à le joindre aux livres suivants, pour constituer un grand ouvrage deutéronomiste, et c'est ce que font résolument Noth et Engnell³. Les quatre premiers livres forment alors un autre ouvrage, un « Tétrateuque ». On peut objecter⁴ que ce Tétrateuque serait un torse sans tête : il est centré sur la promesse faite aux Pères, puis à Moïse et au peuple de leur donner la Terre Sainte en héritage, mais il s'arrête avant la conquête de Canaan, c'est-à-dire avant l'accomplissement de la promesse. Cependant, si l'on admet — ce que d'autres considérations favorisent — que les quatre premiers livres du Pentateuque ont été unifiés dans le cadre de la tradition sacerdotale à la fin de l'Exil, ne peut-on pas concevoir que le Tétrateuque reste ouvert comme une espérance : l'espérance dans les promesses que l'ancienne conquête de Canaan avait paru accomplir, que les péchés du peuple avaient compromises, que les exilés de Babylone se rappelaient et que le Retour réaliserait.

Si l'on refuse un Tétrateuque parce que ce serait une œuvre tronquée, il ne suffit pas d'y ajouter le Deutéronome,

Exodus bis Josua, dans *Theologische Literaturzeitung*, 1938, col. 417 ; A. BENTZEN, *Introduction to the Old Testament*, II, 1948, p. 26.

1. Déjà dans *Das Buch Josua*, 1938, puis dans *Überlieferungs-geschichtliche Studien*, I, 1943, p. 180 s. ; *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, 1948, p. 5.

2. G. HÖLSCHER, *Geschichtsschreibung in Israel. Untersuchungen zum Yahvisten und Elohisten*, 1952.

3. NOTH, dans toute la première partie de ses *Überlieferungs-geschichtliche Studien*, pp. 3-110. ENGNELL en dernier lieu dans *SBU*, II, art. Moseböckerna.

4. Ainsi A. BENTZEN, *Introduction to the Old Testament*, II, 1948, pp. 74 s.

qui se clôt lui aussi avant l'accomplissement de la promesse, il faut aller au moins jusqu'à Josué : on n'a de choix qu'entre un Tétrateuque ou un Hexateuque. De toute manière, pour qu'il y eût un Pentateuque, il a fallu que le Deutéronome fût séparé de sa suite, lorsqu'on voulut isoler et rassembler ce qui concernait l'œuvre de Moïse, les Cinq Livres de la Loi.

Ce stade livresque n'est plus celui des traditions, auxquelles il faut revenir. Celles-ci contiennent toutes, dans une proportion variable, des narrations et des lois. De l'une à l'autre, certains faits se retrouvent, certaines prescriptions sont reprises, mais avec d'autres détails, d'autres associations et dans un autre esprit. Ces contacts sont assez nombreux et ces différences sont assez fortes pour qu'on doive conclure à des traditions d'abord indépendantes et en partie parallèles. Lorsque Volz et Rudolph¹, et d'autres après eux, nient l'existence autonome d'un « Élohiste », ils négligent ou minimisent les constantes qui rapprochent les divers éléments « élohistes » et donnent à cette tradition sa physionomie propre. Il est vrai que, dans la fusion qui s'est opérée, la tradition élohiste a été sacrifiée au profit de la yahviste, peut-être parce que celle-ci avait reçu plus tôt une forme écrite, qui lui assura la prépondérance. Lorsque Engnell ne reconnaît dans le travail « sacerdotal » que la dernière aventure de la transmission du Pentateuque², il n'explique pas comment un même milieu de tradition a pu admettre des éléments aussi disparates ou les assumer sans les transformer davantage. Car une tradition ne se maintient vivante que si elle assimile. Il a dû y avoir une tradition sacerdotale d'abord indépendante et la composition finale du Tétrateuque, ou du Pentateuque, ne se conçoit guère autrement que comme un travail rédactionnel.

Les quatre grands courants de la tradition se sont formés, développés et maintenus dans des milieux différents. Ils se rattachent vraisemblablement aux sanctuaires où se rassemblait Israël. Des conteurs y rappelaient les aventures et les hauts faits des ancêtres, y exaltaient les actions puissantes de Dieu et ses bienveillances pour le peuple qu'il s'était choisi. Ces récits épiques servaient de commentaire aux fêtes où l'on commémorait les interventions de Dieu dans l'histoire du peuple. Sans qu'il soit nécessaire d'admettre

1. P. Volz et W. Rudolph, *Der Elohist als Erzähler: Ein Irrweg der Pentateuchkritik?* 1933 ; W. Rudolph, *Der 'Elohist' von Exodus bis Josua*, 1938.

2. En dernier lieu, SBU, II, s.v. Moseböckerna.

un récit proprement cultuel, une liturgie, c'est la vérité qu'on retiendra de la thèse de Pedersen sur la « légende pascalle » d'Ex., I-XV¹. Plus sûrement encore, les recueils législatifs se sont formés dans les sanctuaires : ceux-ci avaient nécessairement leurs lois sacrées, qui réglaient l'ordonnance du culte, le statut des prêtres, les devoirs des fidèles. Davantage encore, car c'est auprès des sanctuaires et de la bouche des prêtres qu'on venait chercher les décisions juridiques et les directives morales, tout ce qu'incluait, pour un esprit hébreu, le concept de *tôrâ*, la Loi.

L'histoire des anciens sanctuaires nous est trop mal connue pour qu'on puisse beaucoup préciser. Il apparaît certain, au moins, que la tradition yahviste est d'origine judéenne. On n'expliquerait pas autrement la part qu'elle fait aux événements d'Hébron et de ses environs dans l'histoire des Patriarches, le rôle qu'elle donne à Juda dans l'histoire de Joseph. Par contraste, on a communément admis que la tradition élohiste provenait du Nord². Cette origine est contestée aujourd'hui par des exégètes aussi différents de tendances que le sont Noth et Hölischer³. On peut hésiter, mais il semble bien que les meilleurs arguments soient encore en faveur d'une origine éphraïmite pour le fond de la tradition élohiste. Quant au Deutéronome, plusieurs travaux récents, depuis Welch⁴ jusqu'à tout dernièrement von Rad⁵, ont rendu vraisemblable qu'il rassemble des traditions du Nord, apportées en Juda par les Lévites après la chute du royaume d'Israël, mais c'est à Jérusalem qu'elles furent organisées et animées d'un esprit nouveau. La tradition sacerdotale se rattache au milieu du Temple et aux prêtres de Jérusalem.

Dans ces milieux, les traditions ne sont pas restées figées. Elles se sont développées, se sont adaptées aux conditions changeantes des époques. Les dispositions législatives ont été réunies en codes, les narrations ont été organisées en cycles, les lois ont été mises en rapport avec les histoires.

1. J. PEDERSEN, *Passafest und Passalegende*, dans *Zeitschr. f. d. Alt. Wissenschaft*, N. F. II, 1934, pp. 161-175 ; ID., *Israel, its Life and Culture*, III-IV, 1947, pp. 728-737.

2. En particulier O. PROCKSCH, *Das nordhebräische Sagenbuch. Die Elohimquelle*, 1906.

3. M. NOTH, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, 1948, p. 249 ; G. HÖLSCHER, *Geschichtsschreibung in Israel*, 1952, pp. 179 s.

4. A. C. WELCH, *The Code of Deuteronomy*, 1924.

5. G. VON RAD, *Deuteronomium-Studien*, 1948, p. 48.

Assez tôt, certaines parties ont été écrites, non seulement des textes législatifs ou institutionnels, mais aussi des récits. La tradition orale a d'ailleurs continué parallèlement à cette tradition écrite et l'a influencée. Tout cela se fit dans les divers milieux et fut le travail de plusieurs siècles. Faut-il alors renoncer à dater les traditions et dire, avec Pedersen, que « toutes les sources du Pentateuque sont aussi bien préexiliques que postexiliques¹ » ? Sans doute on ne peut plus, en termes de traditions, proposer des dates aussi précises qu'on le fait quand on parle de documents fixés par écrit. On peut cependant chercher à déterminer l'époque où la tradition s'organisa avec ses traits essentiels. Cette époque est différente à la fois de celle de la rédaction finale et de celle des éléments anciens qui sont assumés. Cette mise en forme des traditions peut sans doute résulter de la pression anonyme du milieu, cependant lorsqu'elle révèle un plan voulu, une intention, elle s'explique mieux par l'intervention d'une personnalité qui non seulement rassemble les éléments mais les fait servir à son but ; cela suppose un « auteur », qu'il soit simple narrateur ou écrivain. Il est difficile de ne pas reconnaître l'œuvre d'un auteur, et j'ajouterai : la main d'un auteur écrivain, dans les grands récits yahvistes de la Genèse.

On peut au moins déterminer la date relative des diverses traditions : le courant sacerdotal, qui s'affirme pendant l'Exil, est postérieur à celui du Deutéronome, qui prend naissance à la fin de la monarchie. Les courants yahviste et élohiste sont antérieurs : la tradition yahviste a pris corps, et a peut-être été mise par écrit pour l'essentiel, dès le règne de Salomon ; on ne peut pas assurer que la tradition élohiste soit beaucoup plus jeune.

Ces conclusions rejoignent, pour l'essentiel, les positions classiques de la théorie documentaire. Mais elles sont moins affirmatives et surtout elles sont accompagnées d'une double réserve : d'une part ces traditions, même formées, ont continué de vivre et d'assimiler des éléments nouveaux, d'autre part elles ont eu une préhistoire qu'il est important de considérer.

La théorie documentaire avait été liée, depuis Wellhausen, à un schéma évolutionniste de l'histoire religieuse et institu-

1. J. PEDERSEN, dans *Zeitschrift f. d. Alt. Wissenschaft*, 1931, p. 179. La même expression dans A. BENTZEN, *Introduction to the Old Testament*, II, 1948, p. 64.

tionnelle d'Israël. Cette construction avait été ébranlée avant même qu'on ne mît en question les méthodes de critique littéraire sur lesquelles elle s'appuyait. Ce fut la conséquence des progrès de l'archéologie orientale. Les fouilles faites en Asie Antérieure, la découverte et la lecture de nombreux textes qu'on pouvait dater ont fait sortir la Bible de son isolement et ont éclairé la nuit qui l'enveloppait. En même temps que se révélaient les conditions concrètes de la vie d'Israël en Palestine, la connaissance des civilisations voisines permettait des comparaisons avec ses coutumes, ses institutions, ses modes de pensée et d'expression. La Bible retrouvait son milieu culturel, son *Sitz im Leben*.

Le résultat de ces recherches est que beaucoup des récits du Pentateuque et pas mal de ses dispositions législatives supposent une situation historique, un état social, une mentalité juridique qui ne sont pas ceux de l'époque où l'on place leur rédaction finale, qui sont même antérieurs à l'époque où l'on présume que le corps des traditions se forma. Par exemple, les narrations de la Genèse sur les Patriarches¹ les présentent comme des semi-nomades ; ils se déplacent précisément dans la zone où le climat favorise ce genre de vie et où la géographie politique indique que cet état social existait au II^e millénaire avant notre ère. Ce qui est dit de leurs attaches ethniques correspond à la répartition des peuples à la même époque. Certains de leurs usages trouvent des parallèles dans les textes juridiques du milieu du II^e millénaire, spécialement ceux de Nuzi. Tout cela avait changé après la sédentarisation d'Israël et au temps de la monarchie. Le fond des traditions patriarcales est donc antérieur. Or elles sont conservées dans des courants qui émanent de milieux différents mais qui sont parallèles et qui proviennent donc d'une source commune. Il ne s'agit pas d'un document primitif, d'une *Grundschrift*², mais d'un trésor de souvenirs communs à toute la nation, avant que les milieux ne se soient diversifiés. Cela, qui s'établit d'une manière assez probante pour les récits patriarcaux, vaut

1. Je me permets de renvoyer à mes articles *Les Patriarches hébreux et les découvertes modernes*, dans *RB*, 1946, pp. 321-368 ; 1948, pp. 321-347 ; 1949, pp. 5-36. Voir tout récemment, C. H. GORDON, *Introduction to the Old Testament Times*, 1953, pp. 100 s.

2. M. NOTH, qui admet cette origine commune de J et de E, ne veut pas décider s'il s'agit d'une source orale ou écrite et emploie le terme de *Grundlage*, cf. *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, 1948, p. 403.

également pour les traditions sur la sortie d'Égypte, dans la mesure où on peut les distinguer.

La question ne se pose pas tout à fait de la même manière pour les sections législatives. Parce qu'elles contiennent des prescriptions qui s'imposent et qui doivent être appliquées, il était recommandé de les fixer par écrit, par contre il était nécessaire de les adapter non seulement aux conditions des milieux qui les recevaient mais aussi aux circonstances et aux idées, qui changent avec le temps. Cela explique qu'on rencontre dans des ensembles récents à la fois des éléments antiques, qui paraissent comme sclérosés, et des formules ou des dispositions qui témoignent de préoccupations nouvelles. Cela explique qu'entre deux corps de lois il y ait une sorte de continuité ou d'emboîtement, comme on le remarque entre le Code de l'Alliance d'Ex., xxi-xxiii, et le Code du Deutéronome. Quant à l'ancienneté du Code de l'Alliance, elle est assurée par les contacts frappants qu'il a avec les vieilles législations de l'Orient, non pas seulement le Code d'Hammurabi ou les lois assyriennes, mais les autres textes que les archéologues et les philologues ramènent à la lumière, hier les codes de Lipit-Ishtar et de Bilalama, aujourd'hui celui d'Urnammu.

Cela vaut pour les lois cultuelles autant que pour le droit civil. Le Lévitique n'a reçu sa forme définitive que dans le Second Temple, après l'Exil, mais il incorpore des éléments très antiques. La Loi de Sainteté de Lv., xvii-xxvi remonte à la Monarchie, les prohibitions alimentaires de Lv., xi ou les règles de pureté de Lv., xv sont certainement héritées d'un âge primitif. La liste des fêtes d'Ex., xxiii, 14-19 et xxxiv, 18-24 se retrouve dans Dt., xvi et dans Lv., xxiii, mais elle est précisée et enrichie. Les grands types de sacrifices sont anciens, mais leur importance relative et leurs circonstances varient avant d'être fixées par le rituel de Lv., i-vii. Ce sont les expressions d'une foi vivante et d'un culte qui se modèle sur la situation changeante des fidèles et des sanctuaires. Cela reste une même foi et un même culte.

Ainsi, par une longue tradition orale et écrite, les narrations et les lois du Pentateuque remontent au temps où Israël se constitua en peuple. Or cette époque est dominée par la figure de Moïse : il a inspiré à Israël le sentiment de son unité, il lui a donné sa religion et ses premières lois. C'est là un fait essentiel, qui est commun à toutes les traditions et qu'on ne peut mettre en doute sans rendre inexplicable toute la suite de l'histoire. Les traditions antérieures à lui

et le souvenir des événements qu'il a conduits sont devenus l'épopée nationale, la religion de Moïse a marqué pour toujours la foi et la pratique du peuple, la loi de Moïse a continué de le régir. Les adaptations que commanda le changement des temps se firent selon son esprit et se couvrirent de son autorité.

C'est ce rôle historique que la tradition exprime en attachant au Pentateuque le nom de Moïse et l'on vient de dire que sur ce point elle est très ferme. Mais elle est beaucoup moins explicite, jusqu'à la période juive, pour attribuer à Moïse lui-même la rédaction des livres. Lorsqu'elle dit que « Moïse a écrit » elle s'exprime en termes généraux ; jamais elle ne se réfère sous cette forme à l'ensemble du Pentateuque et quand le Pentateuque lui-même emploie, très rarement, cette formule, il l'applique à un passage particulier¹. L'intérêt que tous les travaux récents portent soit à la tradition orale soit à l'histoire pré littéraire des livres souligne que cette question de la rédaction est beaucoup moins importante que celle du fond. Or les apports nouveaux de l'archéologie et de l'histoire orientales et les études comparatives qui sont ainsi rendues possibles permettent de conclure à l'origine mosaïque première des traditions qui composent le Pentateuque. Elles restèrent des traditions vivantes et, parce qu'elles étaient vivantes, elles maintinrent l'élan que Moïse avait donné.

Tout ce qui précède n'est point donné comme la solution d'un problème qui, sans doute, occupera toujours les exégètes. Notre temps remet en question beaucoup de points que l'on considérerait comme acquis. Certaines des conclusions de nos devanciers résisteront à cet assaut, d'autres seront modifiées. Il est trop tôt pour apprécier les résultats de cette crise, mais on s'oriente certainement vers une théorie plus souple, moins livresque que n'était la théorie documentaire classique, une théorie moins simple aussi. Sur cet état actuel de la recherche, on a voulu seulement faire ici quelques réflexions, imitant la modestie d'Astruc, qui ne proposait que des *Conjectures*.

1. Voir à ce propos A. VAN HOONACKER, *De compositione litteraria et de origine mosaica Hexateuchi*, édité par J. COPPENS dans les *Verhandelingen van de Koninklijke Vlaamse Academie voor wetenschappen, letteren en schone kunsten van België*, 1949, pp. 19 s.

PEUT-ON ÉCRIRE UNE « THÉOLOGIE DE L'ANCIEN TESTAMENT » ?*

La question peut paraître naïve : en moins de trente ans, plus d'une demi-douzaine de « Théologies de l'Ancien Testament » ont été publiées : entre les deux volumes de la *Theologie des Alten Testaments* de W. Eichrodt (1933-1938)¹ et les deux volumes de la *Theologie des Alten Testaments* de G. von Rad (1957-1960)², se sont succédé les théologies de L. Köhler (1936), Th. C. Vriezen (1949), O. Procksch (1950), Ed. Jacob (1955) et, du côté catholique, P. Heinisch (1940), P. van Imschoot (1954-1956). Ce renouveau d'intérêt et cette activité de publication sur l'aspect religieux — même doctrinal — de l'Ancien Testament sont salués avec joie. Cependant, on s'interroge encore sur l'objet et sur les méthodes d'une théologie de l'Ancien Testament. Les deux volumes de G. von Rad, parce qu'ils ouvrent des voies nouvelles, ont suscité une vive opposition, spécialement en Allemagne³. G. von Rad a répondu à certaines critiques dans la préface à son second volume et dans la préface à la deuxième édition du premier volume ; plus récemment encore, il a repris sans intention polémique certains problèmes fondamentaux

* Contribution aux *Mélanges Chenu* (Bibliothèque Thomiste), Paris, 1967, pp. 439-449.

1. W. EICHRODT, *Theologie des Alten Testaments*. I, *Gott und Volk*, 1933, 4^e éd. 1957 ; II-III, *Gott und Welt, Gott und Mensch*, 1938, 5^e éd. 1961.

2. G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments*. I, *Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen*, 1957, 2^e éd. 1962 ; II, *Die Theologie der prophetischen Überlieferungen*, 1960.

3. En particulier : F. HESSE, *Die Erforschung der Geschichte Israels als theologische Aufgabe*, dans *Kerygma und Dogma*, IV, 1958, pp. 1-19 ; J. HEMPEL, *Alttestamentliche Theologie im protestantischer Sicht*, dans *Bibliotheca Orientalis*, XV, 1958, pp. 206-214 ; XIX, 1962, pp. 267-273 ; V. MAAG, *Historische und aushistorische Begründung alttestamentlicher Theologie?*, dans *Schweizer Theologische Umschau*, XXIX, 1958, pp. 6-18 ; F. BAUMGÄRTEL, *Gerhard von Rad's « Theologie des Alten Testaments »*, dans *Theologische Literaturzeitung*, LXXXVI, 1961, col. 806-816 ; 895-908.

et il a, d'une manière significative, intitulé son article : « Questions ouvertes dans le domaine d'une théologie de l'Ancien Testament¹ ». De fait, on n'a pas cessé de s'interroger depuis que, voici presque deux cents ans, Gabler essaya de définir les limites de la théologie biblique et sa distinction d'avec la théologie dogmatique². Séparée de la dogmatique, la théologie de l'Ancien Testament devint bientôt une science purement historique, une « Histoire de la Religion de l'Ancien Testament ». Les deux titres étaient choisis presque indifféremment : on vit paraître, couvrant le même domaine et utilisant les mêmes méthodes, une *Theologie des Alten Testaments* de W. Stade et une *Alttestamentliche Religionsgeschichte* de R. Smend. La *Theologie des Alten Testaments* d'A. Keyser (1886) fut reprise par K. Marti, en 1907, sous le titre : *Geschichte der israelitischen Religion*. A partir d'Eichrodt, les auteurs que j'ai cités signifient, par le choix de leur titre, une réaction contre l'historicisme et un retour aux préoccupations théologiques. En conséquence, ils crurent devoir adopter (sauf Procksch qui fait un compromis) un plan systématique dans lequel les doctrines de l'Ancien Testament étaient groupées selon leurs affinités conceptuelles autour de certaines notions centrales : après un long circuit, le mode d'exposé de la théologie biblique se rapprochait de celui de la théologie dogmatique.

C'est ici que se place l'intervention de G. von Rad.

Selon lui, l'objet d'une théologie de l'Ancien Testament est ce qu'Israël lui-même a confessé sur Yahvé. Ces confessions sont moins des exposés de foi que des prises de conscience des rapports entre Dieu et son peuple. La formule la plus importante et la plus répandue est une épiclese cultuelle : « Yahvé qui a fait sortir Israël du pays d'Égypte. » D'autres formules désignent Yahvé comme celui qui a appelé les Patriarches et qui leur a promis le pays de Canaan. Très tôt aussi, la foi d'Israël s'exprima dans des sommaires de l'histoire du salut, spécialement dans le *credo* historique de Dt., xxvi, 5-9, que tout Israélite devait réciter en offrant les prémices :

Mon père était un Araméen errant qui descendit en Égypte, et c'est en petit nombre qu'il vint s'y réfugier, avant d'y devenir

1. G. VON RAD, *Offene Fragen im Umkreis einer Theologie des Alten Testaments*, dans *Theologische Literaturzeitung*, LXXXVIII, 1963, col. 402-416.

2. J.-Ph. GABLER, *De justo discrimine theologiae biblicae et dogmaticae regundisque recte utriusque finibus*, 1787.

une nation grande, puissante et nombreuse. Les Égyptiens nous maltraitèrent, nous brimèrent et nous imposèrent une dure servitude. Nous avons fait appel à Yahvé, le Dieu de nos pères. Yahvé entendit notre voix, il vit notre misère, notre peine et notre état d'oppression et Yahvé nous fit sortir d'Égypte à main forte et à bras étendu, par une grande terreur, des signes et des prodiges. Il nous a conduits ici et nous a donné ce pays, un pays où ruissellent le lait et le miel.

Pour le plus ancien groupe de traditions, l'histoire commençait avec les promesses faites à Abraham. Ce fut le Yahviste le premier qui, audacieusement, remonta à la création de l'homme ; après lui, et dans une perspective différente, la tradition sacerdotale remonta jusqu'à la création du monde. La création apparaît comme l'acte de Dieu qui inaugure l'histoire, une histoire qui, dès l'origine, est orientée vers Israël et son destin. C'est dans cette histoire que Dieu se révèle par ses actes et par ses paroles. La foi d'Israël est entièrement fondée sur une interprétation théologique de l'histoire.

Mais cette interprétation est-elle vraie ? L'étude des traditions a montré que les grands ensembles historiques de la Bible avaient été composés en combinant des traditions particulières, primitivement indépendantes et hétérogènes, en imposant à des événements disparates un cadre ou un sens qui leur étaient étrangers ; les découvertes des cent dernières années permettent aujourd'hui d'écrire une histoire ancienne de l'Orient où Israël est mis à sa place, qui n'est pas celle que lui donne la Bible. L'historien moderne, appliquant aux textes bibliques et extrabibliques les méthodes de sa science positive, écrit une histoire dans laquelle les événements s'enchaînent par l'action des causes naturelles ou humaines mais dans laquelle Dieu n'intervient pas. Il ne nie pas Dieu, il se passe de lui. Israël a eu un sens diamétralement opposé de son histoire : c'est une « histoire sainte », une *Heilsgeschichte*, une histoire de Dieu agissant dans et par les événements du monde, plus précisément de Dieu conduisant les événements du monde à l'intention de son peuple Israël.

Il en résulte deux manières très différentes d'exposer les faits et de les expliquer. Je prends quelques exemples. La Genèse raconte l'histoire des ancêtres d'Israël, la lignée des Patriarches Abraham, Isaac et Jacob, de qui sont issus les Douze Tribus. Ils adorent le même Dieu, qui deviendra le Dieu d'Israël. Ce Dieu a appelé Abraham, il lui a promis que sa descendance deviendrait un grand peuple et que ce

peuple posséderait la Terre Sainte. Les mêmes promesses ont été renouvelées à Isaac et à Jacob, elles ont été réalisées par la conquête de Canaan. De cet ensemble si solidement structuré, la critique littéraire et la critique historique des traditions de l'Hexateuque ne devraient, au regard de G. von Rad, à peu près rien retenir. L'historien ne se trouve sur un terrain un peu sûr que lorsqu'il en arrive à la Fédération des Douze Tribus, après leur installation en Canaan. Cette conquête de Canaan est présentée par Jos., II-XII comme l'action commune des Douze Tribus, conduite par Josué et aidée par les interventions miraculeuses de Yahvé. Déjà la Bible elle-même donne, dans Jg., I, un tableau différent et beaucoup moins glorieux de l'installation des Tribus et le savant moderne devrait renoncer à écrire une histoire de la conquête ; sa certitude est, en tout cas, que les Douze Tribus n'ont pas partagé les mêmes vicissitudes ni éprouvé les mêmes expériences religieuses.

Le divorce entre les deux histoires se continue aux époques postérieures, où les événements relatés ne sont plus contestés mais où leur interprétation est divergente. En 597 et 587, Jérusalem est prise par l'armée de Nabuchodonosor et ses habitants sont déportés en Mésopotamie. L'historien trouve à cette invasion étrangère et à ses conséquences une explication suffisante dans la rivalité politique des empires de Babylone et d'Égypte, dans la révolte d'Israël contre Babylone dont il était le vassal, dans l'inégalité des forces en présence ; l'historien explique cette guerre comme il fait de toute autre guerre. La Bible, elle, voit dans la ruine de Jérusalem et dans l'exil de sa population la punition des fautes religieuses d'Israël, le châtiment que les Prophètes avaient annoncé, et elle voit dans les Babyloniens les instruments de la vengeance de Dieu. Cinquante ans plus tard, Cyrus autorise les Juifs exilés à aller rebâtir le Temple à Jérusalem : pour le Second Isaïe, Cyrus a été suscité par Dieu pour que s'accomplisse la restauration d'Israël, il est l'Oint de Yahvé. Mais les textes orientaux nous apprennent que les mesures prises en faveur des Juifs ne furent que l'application d'une politique générale : les statues divines déplacées par l'hérétique Nabonide furent rendues à leurs temples et les prêtres de Babylone disaient que Cyrus avait été appelé par Marduk.

En dehors des faits de l'histoire politique, cette divergence d'interprétation s'étend aux institutions. Les traditions bibliques présentent l'établissement de la royauté en Israël,

tantôt comme voulue par Dieu, tantôt comme arrachée par le peuple au consentement de Dieu, mais toujours comme sanctionnée par Dieu, qui choisit le roi, fait alliance avec lui, le constitue sauveur de son peuple, le déclare son fils adoptif et lui confère par l'onction un caractère sacré. Mais l'historien moderne explique l'établissement de la royauté comme l'évolution naturelle, dans ce milieu oriental, de la forme de gouvernement pour les tribus qui sont désormais sédentarisées, cette évolution étant précipitée par le besoin de s'unir et de s'organiser en face du péril philistin ; l'historien des religions accumule, à propos de l'élection du roi par Dieu, de son rôle sauveur et de son caractère sacré, des parallèles orientaux qui vont parfois jusqu'à une identité de termes. Toute l'organisation du culte, selon la Bible, a été fixée par Moïse au désert, mais l'historien des religions nous apprend qu'une part de ces formes cultuelles est probablement prémosaïque, même préisraélite, qu'une part plus grande a, d'une manière plus ou moins probable, été empruntée aux Cananéens, ainsi les rites de l'holocauste et du sacrifice de communion, ainsi encore les grandes fêtes des Azymes, des Semaines et des Tentés.

On pourrait multiplier ces exemples. En fait, toute l'histoire, toutes les institutions, toute la vie d'Israël sont vues sous une optique différente par le savant moderne et par les auteurs bibliques ; ceux-ci ne font pas de l'« histoire », ils proclament un « kérygme ». Cette interprétation des faits n'est pas jugée « authentique » par l'historien moderne ; en réalité, elle échappe à sa compétence : elle est l'expression de la foi d'Israël, de la conscience qu'il a eue des rapports existant entre Dieu et lui. Il reste que cette prise de conscience est elle-même un fait de l'histoire, et un fait qui a agi sur le développement de l'histoire. C'est ce témoignage rendu par Israël qui est l'objet de la théologie de l'Ancien Testament.

Mais ce témoignage est multiple et il est varié : les mêmes événements reçoivent dans la Bible des interprétations différentes. L'histoire des traditions nous a appris à reconnaître les grands ensembles littéraires comme le résultat d'un long processus pré littéraire et littéraire de combinaison, de croisement, d'accroissement, de modification des traditions particulières. Les grandes œuvres du Yahviste, de l'Élohiste, du Deutéronomiste, de l'écrit sacerdotal, du Chroniste ont raconté et expliqué chacune à sa manière les interventions de Yahvé dans l'histoire. Les moments décisifs sont les

« alliances » conclues par Yahvé. Dans le Yahviste, les deux points culminants sont l'alliance avec les Patriarches et l'alliance du Sinaï, deux groupes de traditions originaires indépendantes ; dans les deux cas, l'alliance est conclue unilatéralement et le partenaire humain reste passif. Pour l'Élohiste, l'alliance n'est conclue que lorsque le partenaire humain a manifesté son acceptation. Le Deutéronomiste insiste sur le lien entre l'alliance avec Dieu et la révélation de sa volonté dans la loi. L'écrit sacerdotal connaît deux alliances, celle avec Noé et celle avec Abraham (il connaissait probablement aussi l'alliance du Sinaï, qui n'a pas été retenue au moment de sa fusion avec le Yahviste et l'Élohiste) ; dans sa conception, l'alliance est étrangère à la loi, elle est un libre don du salut par Yahvé. Avec la possession de Canaan, les anciennes promesses sont réalisées. Une nouvelle étape commence avec l'alliance conclue avec David et sa race et le choix de Sion comme résidence terrestre de Yahvé. La grande histoire deutéronomiste montre comment cette alliance qui aurait dû garder à Israël le fruit des premières promesses — la possession de la Terre Sainte — devient une épreuve pour Israël qui, confronté à la loi, refuse de lui obéir et va lui-même à sa ruine. Le Chroniste reprend cette histoire à partir de David et la conduit jusqu'à Néhémie et Esdras ; il donne l'impression que, pour lui, l'histoire du salut commence avec David et que de lui date l'organisation du culte ; le pragmatisme de l'histoire deutéronomiste est poussé à l'extrême. Les prophètes classiques offrent une interprétation très différente : le passé n'est plus, pour eux, une histoire du salut, c'est l'histoire des infidélités d'Israël ; au lieu des promesses, ils prononcent une sentence de condamnation ; mais, au-delà de cette condamnation, ils annoncent un autre salut, un recommencement. Ils sont tournés vers l'avenir, les faits anciens ne sont qu'une analogie de ce qui doit arriver et, selon celle des traditions historiques qu'ils retiennent surtout, ils annoncent un nouvel exode (Osée et le Second Isaïe), ou une nouvelle alliance (Jérémie), ou un nouveau David (Isaïe). Chacun interprète à sa manière les faits du passé, et parfois d'une manière contraire : pour Jérémie, l'époque du désert est celle des relations les plus pures, du premier amour entre Yahvé et Israël ; pour Ézéchiél, c'est l'époque où commencèrent les infidélités d'Israël et où il fut déjà condamné, c'est comme une préfiguration du jugement dernier. La perspective change encore avec les apocalypses et le primat qu'elles donnent à l'eschatologie.

Il n'est donc pas possible — pense G. von Rad — d'écrire une théologie de l'Ancien Testament : il y a des théologies qui varient avec les époques et les livres. On ne peut les réduire en système qu'en choisissant arbitrairement entre elles et en sacrifiant ce qui fait l'originalité de chacune. G. von Rad étudie donc chaque tradition pour elle-même, d'abord les traditions historiques, puis les traditions prophétiques. D'une manière un peu lâche, les Psaumes et les Écrits sapientiaux sont rattachés aux traditions historiques comme étant la réponse d'Israël aux interventions salutaires de Yahvé. La seule unité qu'une théologie de l'Ancien Testament puisse rechercher est celle qu'Israël lui-même a perçue. Sans repos, génération après génération, Israël a repensé les grandes œuvres de Yahvé en sa faveur et a cherché à se définir en face de lui. Cette actualisation du passé peut prendre des formes variées, mais celles-ci ont toujours le même fondement : à chaque moment de son histoire, Israël s'est senti en mouvement entre les promesses faites par Dieu et leur réalisation, entre une annonce et son accomplissement. Le devoir du théologien est de retrouver l'unité du plan divin derrière la multiplicité des événements ; les témoins de la foi en Yahvé lui indiquent la voie : ils ont reconnu dans les faits et les situations du passé les figures, les modèles, les *types* des choses à venir. A son tour, le Nouveau Testament reprendra cette méthode et expliquera typologiquement l'Ancien. G. von Rad a consacré toute la fin de son premier volume aux rapports entre les deux Testaments. Dans son article postérieur — qui marque un progrès dans sa pensée —, il conclut que si ce dernier pas qui conduit au seuil du Nouveau Testament n'est pas fait, si la liaison n'est pas établie avec le témoignage des Évangélistes et des Apôtres, si l'étude se limite au seul Ancien Testament, cette étude — pour utile qu'elle soit — n'est pas une « théologie », elle est une « histoire de la religion de l'Ancien Testament ».

Dans une recension du second volume de G. von Rad¹, j'avais dit que c'était seulement une histoire de la religion de l'Ancien Testament qu'il avait écrite et je ne crois pas devoir modifier mon jugement après les explications qu'il a données.

On peut étudier l'Ancien Testament avec les préoccupations

1. *RB*, LXX, 1963, pp. 291-293.

et les méthodes de l'histoire moderne. Par l'examen critique des traditions bibliques et en utilisant les textes extra-bibliques et le témoignage de l'archéologie, on essayera de reconstruire la préhistoire et l'histoire politique, sociale et religieuse du peuple d'Israël, on expliquera les raisons de ses succès et de ses échecs, on étudiera dans leur origine et leur fonctionnement ses institutions civiles et religieuses, le culte officiel et ses déviations. La Bible est ainsi traitée comme n'importe quel document d'histoire. Cela est légitime, mais tout le monde convient que ce n'est pas de la théologie.

On peut prendre l'Ancien Testament comme le document de la foi d'Israël, reconnaître la distance qui sépare l'histoire « vraie » de l'histoire « crue », l'événement de son interprétation, et choisir d'étudier ce qu'Israël a cru, la conscience qu'il a eue de ses rapports avec Dieu au cours de son histoire. Cela est légitime aussi, mais cela encore n'est pas de la théologie, c'est une histoire de la foi d'Israël, une histoire de la religion de l'Ancien Testament. C'est ce que G. von Rad a fait et une telle histoire n'est pas transformée en théologie parce qu'elle est conduite jusqu'au seuil du Nouveau Testament ou même qu'elle le franchit, car elle fait cela sans changer ses méthodes et sans utiliser une autre lumière que celle de la raison. Cette étude a pour objet les confessions de foi d'Israël, mais elle peut être menée à bout sans que l'historien partage cette foi.

Or la théologie est la science de la foi, non seulement par son objet matériel mais par son objet formel, par la lumière sous laquelle elle travaille. *Fides quaerens intellectum*. Le théologien cherche l'intelligence de sa foi, guidé par les données de sa foi. En théologien chrétien, je reçois l'Ancien Testament comme la Parole de Dieu, la Parole de *mon* Dieu, adressée à son peuple élu, mais destinée aussi pour *moi* qui suis son descendant spirituel. L'Ancien Testament contient la révélation de *mon* Dieu.

Cette révélation se fait dans l'histoire et G. von Rad a insisté avec raison sur le caractère « historique » de la foi d'Israël : elle est fondée sur l'interprétation d'événements dans lesquels il a reconnu la main de son Dieu. Mais, pour que cette interprétation puisse commander la foi d'Israël et ma foi, il faut qu'elle soit vraie et qu'elle soit proposée par Dieu lui-même. Or, selon von Rad, elle n'est ni l'un ni l'autre. Cette « histoire sainte » n'est pas l'histoire vraie, elle est l'interprétation changeante et fausse — au regard de l'historien — que les hommes religieux d'Israël ont donnée

des événements de l'histoire. La seule conclusion qu'on en puisse tirer — et contre laquelle a protesté, par exemple, un théologien luthérien comme J. Hempel — est que la foi d'Israël est une « foi erronée » ; lorsqu'ensuite G. von Rad propose aux chrétiens de rechercher de la même manière une interprétation « charismatique » — donc encore individuelle et faillible — des moments et des objets de la foi d'Israël, il enlève à notre foi sa certitude, il la supprime en supprimant son fondement qui est la véracité de Dieu. Il y a là une grave insuffisance des notions de révélation et d'inspiration.

Dieu se révèle dans l'histoire : l'élection d'Israël, son salut, les promesses qui lui furent faites et les châtiments qui lui furent imposés sont donnés comme des *faits*, dans le Nouveau Testament l'Incarnation est un *fait*, la Résurrection est un *fait*. Il faut que ces faits soient vrais : « Si le Christ n'est pas ressuscité, dit saint Paul, notre foi est vaine. » Le paradoxe de la foi, et qui découle de son essence, est que ces faits d'histoire ne peuvent pas être saisis par les méthodes de l'histoire. Ils sont des objets de foi, des faits interprétés. Il faut ici préciser : toute Histoire (avec une majuscule) est une interprétation ; pour l'historien, le fait brut, singulier, isolé, qui se produit dans un point de l'espace et du temps, n'a pas de sens à lui seul, il est une pierre qu'il doit faire entrer dans l'édifice qu'il construit, et il ne reconnaîtra ce fait comme un fondement, ou un soutien, ou la clé de voûte de l'édifice que lorsqu'il aura comparé ce fait à beaucoup d'autres et déterminé leurs rapports. Si son interprétation est humaine, même si elle est vraie, elle ne peut pas commander ma foi, qui est une adhésion à la vérité divine. Dire que Dieu se révèle dans l'histoire ne signifie pas seulement que Dieu suscite des événements qu'il laisse l'homme interpréter, ni seulement que Dieu donne aux événements qu'il n'a pas conduits un sens qu'ils n'ont pas. La révélation est communiquée à la fois par l'action et par la parole de Dieu : elles sont inséparablement liées. Il ne s'agit pas seulement d'une liaison entre la parole et un événement à propos duquel elle est prononcée, ni seulement d'une liaison entre une promesse et l'événement qui paraît la réaliser, entre une ancienne prophétie et son accomplissement ; cela reste extrinsèque. Il s'agit d'un lien intrinsèque : Dieu est à la fois le maître des événements de l'histoire, qu'il dispose à son gré, et le maître de leur interprétation. Il peut arriver que l'inter-

vention de Dieu dans l'histoire suspende ou modifie l'enchaînement des causes naturelles, mais cela n'est pas nécessaire — ni ordinaire — car Dieu ordonne les causes naturelles pour produire l'événement qu'il veut. Il peut arriver que l'interprétation divine des événements soit différente de celle que l'homme en donne, car l'homme les explique seulement par leurs causes naturelles.

Mais, pour que ces faits et leur interprétation soient reconnus porteurs de la Révélation, pour que cette Histoire Sainte s'impose à la foi d'Israël et à ma foi, il faut qu'elle soit communiquée avec la garantie de Dieu. La Bible n'est pas l'Écriture Sainte seulement parce qu'elle contient l'Histoire Sainte, elle l'est surtout parce qu'elle est écrite sous l'inspiration de Dieu pour exprimer, conserver et transmettre la révélation de Dieu aux hommes. L'objet d'une théologie de l'Ancien Testament ne peut pas être seulement, ainsi que dit G. von Rad, de définir comment Israël a conçu ses rapports avec Dieu, la conscience qu'il a eue que Dieu intervenait dans son histoire ; le théologien, acceptant l'Ancien Testament comme la parole de Dieu, y recherche ce que Dieu lui-même a voulu, par l'histoire, enseigner à Israël et à nous-mêmes.

Dieu étant à la fois le maître des événements et de leur interprétation, il ne peut y avoir de contradiction des uns à l'autre et il doit y avoir un lien entre eux. Admettre que le kérygme n'est pas fondé en fait, admettre que la confession de foi historique d'Israël n'a pas de racines dans l'histoire, c'est vider la foi de son contenu. Il est bien clair, nous l'avons vu, qu'il y a une différence, une grande différence entre l'histoire d'Israël que reconstitue la science historique moderne et l'histoire du salut que les auteurs de la Bible ont écrite. Mais celle-ci s'appuie sur des faits que l'historien, usant de ses méthodes positives, doit pouvoir contrôler. G. von Rad doute que cela soit possible et il estime, en tout cas, que cela n'importe pas. Cela importe extrêmement car cela engage la véracité de Dieu et la solidité de la foi.

Sur la possibilité — ou l'impossibilité — de réduire cette distance entre l'interprétation et les faits, G. von Rad est d'ailleurs trop pessimiste. Reprenons certains des exemples que nous avons donnés. La Bible représente la ruine de Jérusalem comme un châtiment de Dieu punissant les infidélités d'Israël. Nabuzardan, le général de Nabuchodonosor, se représentait l'événement d'une autre manière. Cette manière n'est pas davantage celle de l'historien moderne,

qui explique le fait en le replaçant dans l'histoire générale. Mais cet historien établit comme historiquement vrais les faits sur lesquels s'appuie l'interprétation biblique : que Jérusalem a été prise par les Babyloniens — nous savons, grâce aux Chroniques babyloniennes, l'année, le mois et le jour —, que le peuple de Juda pratiquait à la veille de cette conquête, et malgré la réforme inefficace de Josias, un yahvisme corrompu, que la chute de Jérusalem a consommé pour toujours la ruine du royaume de Juda. C'est l'interprétation de ces faits qui est différente chez l'historien moderne et dans l'Histoire Sainte ; il n'y a pas à demander quelle explication est vraie : elles le sont toutes les deux, mais à des plans différents et l'interprétation divine échappe au jugement de l'historien.

Cela est relativement simple. Prenons le cas plus difficile et plus important des faits de salut qui sont à la base de la foi d'Israël : les promesses faites aux Patriarches, le séjour en Égypte, la sortie d'Égypte, l'installation en Terre Sainte. C'est le domaine où l'application des méthodes de l'histoire moderne semble avoir fait le plus de dommages : elle ne gardait à peu près rien des récits bibliques. Cependant, une étude plus approfondie des traditions bibliques, la découverte de nouveaux textes et le témoignage de fouilles récentes ont diminué ce scepticisme. On peut maintenant établir que les traditions bibliques conservent des souvenirs anciens et exacts sur l'époque des Patriarches et sur leur milieu ethnique et social, que les ancêtres des Israélites sont des proto-araméens, qu'une partie des tribus a séjourné en Égypte, qu'elles se sont installées en Canaan, au moins partiellement par voie de conquête, et y sont passées d'une vie semi-nomade à une vie sédentaire. Ce sont les faits que retenait aussi la confession de foi de Dt., xxvi : « Mon père était un Araméen errant qui descendit en Égypte... » La foi d'Israël disait que tout cela s'était produit sous la conduite de Dieu ; l'historien moderne n'a ni le droit ni la possibilité de la contredire.

Cette Histoire Sainte, pour le chrétien croyant, ne s'achève pas avec l'Ancien Testament, elle ne fait que commencer là : l'Ancien Testament se prolonge dans le Nouveau qu'il prépare. L'un comme l'autre sont écrits sous l'inspiration de Dieu et ils contiennent sa parole. Pour comprendre cette parole, il faut la saisir dans son entièreté. Les promesses faites dans l'Ancien Testament ne découvrent toute leur richesse que si elles sont éclairées par leur réalisation dans le Nouveau. Cela ne signifie pas que le théologien doive

retrouver, en l'imposant aux textes, tout le Nouveau Testament dans l'Ancien, ce qui serait nier sa nouveauté même. Cela signifie qu'il reconnaît dans l'Ancien Testament le fondement sur lequel le Nouveau est construit, deux étapes d'un même plan divin. Mais cela est une position de foi : l'historien peut montrer que l'Ancien Testament, en lui-même, reste inachevé, en ce sens que les promesses qu'il contient ne sont pas réalisées lorsqu'il se clôt, mais il en conclura, en historien, que les espérances d'Israël étaient trompeuses. L'historien peut montrer que l'Église primitive a cru qu'elle était l'héritière d'Israël et que le Christ réalisait les prophéties, mais il ne peut pas décider si cette croyance était fondée. L'unité des deux Testaments est une donnée de foi mais le théologien qui l'accepte ne peut plus considérer un Testament à l'exclusion de l'autre. Cela signifie qu'il ne doit pas y avoir une théologie de l'Ancien Testament et une théologie du Nouveau Testament : il ne doit y avoir qu'une théologie biblique, utilisant toutes les données de la Révélation.

Cependant, étant donné qu'une science se définit d'abord par sa méthode, il est légitime d'appliquer cette méthode théologique à des objets limités, à des parties ou à des étapes de cette révélation. En ce sens, il peut y avoir une théologie d'Ézéchiél, ou des Prophètes, ou de tout l'Ancien Testament, à condition qu'aucun de ces objets ne soit considéré comme autonome. Une telle théologie d'Ézéchiél ne peut pas être maintenue séparée de la théologie des Prophètes, ni de celle de l'Ancien Testament en général ; de même une théologie de l'Ancien Testament ne peut pas être maintenue séparée d'une théologie du Nouveau Testament. Ce sont les éléments interdépendants d'un édifice qui n'a toute sa signification que lorsqu'il est construit dans toutes ses dimensions.

Il reste une dernière question : un tel édifice peut-il être construit ? Construire signifie organiser, réduire à l'unité. G. von Rad nie qu'il soit possible de réduire à l'unité la doctrine de l'Ancien Testament, qui présenterait plusieurs théologies qu'il faut renoncer à mettre en système. La même question se pose pour le Nouveau Testament : la théologie de saint Paul n'est pas la théologie de saint Jean, celle de l'Épître aux Romains n'est pas celle de l'Épître aux Hébreux. Tout cela est vrai. Mais, si les livres de l'Ancien Testament et ceux du Nouveau sont inspirés par le même Dieu, s'ils sont les témoins de l'action du même Dieu dans le monde, s'ils contiennent l'enseignement du même Dieu aux hommes,

il doit y avoir une unité qui est celle du plan divin et de la révélation divine. Retrouver cette unité est la tâche du théologien. L'opposition entre la théologie biblique et la théologie dogmatique doit disparaître parce que doit disparaître la distinction entre deux théologies. Le Père Chenu dit, dans son *Introduction à l'étude de saint Thomas*¹, que celui-ci, en composant sa *Somme*, s'est trouvé devant « ce grand problème de transformer une Histoire sainte en une science organisée ». C'est exactement la tâche que nous avons finalement assignée au théologien « biblique », mais, pour saint Thomas, l'idée d'une théologie « biblique » conçue comme une science séparée aurait paru absurde : il y a simplement la théologie, qui est l'intelligence du donné révélé contenu dans l'Écriture, *fides quaerens intellectum*. Et c'est ce qui s'est toujours fait à toutes les étapes de la révélation. G. von Rad a bien défini les grandes œuvres du Yahviste, de l'Élohiste, du Chroniste... comme autant de synthèses théologiques des traditions antérieures repensées par leur foi. La théologie de saint Jean et celle de saint Paul, dans le Nouveau Testament, sont également des synthèses. Toutes se situent à l'intérieur du développement de la révélation, avant qu'elle soit close, et elles sont garanties par l'inspiration. Mais ce travail se continue dans l'Église, gardienne et interprète du dépôt révélé : la recherche de l'intelligence de la foi y a abouti à des systèmes théologiques. Les systèmes sont différents — que l'on songe à ce qui sépare la théologie augustinienne de la théologie thomiste, par exemple —, comme étaient différentes les « théologies » de l'Ancien et du Nouveau Testament. Cela tient à l'impossibilité où est l'homme de saisir Dieu, à la distance qui sépare la vérité une et infinie de son expression pour l'homme et de l'intelligence que l'homme peut en avoir. Mais l'effort doit être perpétuellement repris et la tâche de la théologie biblique, de la théologie tout court, est de scruter la Parole de Dieu pour s'approcher davantage de la Vérité de Dieu.

1. M.-D. CHENU, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, 1950, p. 258.

DEUXIÈME PARTIE

HISTOIRE D'ISRAËL

LA CHRONOLOGIE DE HAZAËL ET DE BENHADAD III, ROIS DE DAMAS*

La chronologie des rois de Damas, à partir de la seconde moitié du ix^e siècle avant Jésus-Christ, est assez difficile à établir. Hazaël, « un homme de rien » dit Salmanasar III¹, c'est-à-dire un usurpateur, s'empare du trône après la mort du roi Adad-idri (𐎠𐎼𐎷𐎫𐎠𐎵). De son côté, la Bible raconte comment Hazaël s'assure le pouvoir en tuant son souverain, qui s'appelle là Benhadad². De quelque manière qu'on explique cette différence des noms³, il s'agit sûrement du même fait. La date de l'usurpation se situe entre 845, où Salmanasar défait Adad-idri⁴ et 841, où, dans une nouvelle campagne contre Damas, il a Hazaël pour adversaire⁵. Après un règne glorieux, au cours duquel il résiste aux entreprises de l'Assyrie et s'étend aux dépens d'Israël, sous les règnes de Jéhu (842-815) et de Joachaz (815-799)⁶, Hazaël cède la place à son fils Benhadad (III). La régularité de cette succession nous est assurée à la fois par la Bible⁷

* Article publié dans la *Revue Biblique*, octobre 1934, XLIII, pp. 512-518.

1. Inscription d'une statue d'Assur, KAH, I, 30.

2. 2 R., VIII, 15.

3. Question difficile, qui sort de notre objet présent. On trouvera des éléments de solution dans : H. ZIMMERN, *Benhadad*, dans *Hilprecht Anniversary Volume*, pp. 299-303 ; D.-D. LUCKENBILL, *Benhadad and Hadadezer*, dans *AJSL*, XXVII, 267 ; A. JIRKU, art. *Benhadad* du *Reallexikon für Assy.*, I, 482-483.

4. Inscription des taureaux, II. 100-102.

5. Obélisque noir, II. 97-99 ; inscription des taureaux, II. 41-52 ; fragment des Annales (3 R., pl. 5, n. 6) ; inscription de la statue (KAH, I, 30).

6. Ce sont les chiffres de KITTEL. D'ailleurs, pour ces règnes, l'écart n'est pas grand entre les différentes dates proposées.

7. 2 R., XIII, 3 et 24.

et par l'inscription où Zakir, roi de Hamath, relate une coalition formée contre lui par « Bar-Hadad, fils de Hazaël »¹. L'équivalence est parfaite : Ben-Hadad n'est que la forme hébraïsée (בֶּן־הַדָּד pour בַּר־הַדָּד) du nom propre araméen. Entre ses mains, la puissance de Damas tombe en décadence. Il est vaincu par Zakir, et au sud Joas d'Israël (799-784) reprend les villes perdues par son père.

Dans cet ensemble très cohérent, les annales assyriennes introduisent une donnée perturbatrice. Elles rapportent qu'Adad-nirâri III (805-782) fit, au début de son règne, une campagne contre Mari' roi de Damas, qu'il reçut sa soumission et revint chargé d'un riche butin². On a cherché à résoudre la discordance soit en considérant Mari' comme un personnage distinct, soit en l'identifiant à Benhadad III. Quelques auteurs ne peuvent se décider à prendre position, indice des difficultés que soulèvent les deux hypothèses³. D'autres, plus nombreux, donnent à Mari' une place dans la série des rois de Damas⁴. Ils invoquent l'usage qu'ont les annalistes assyriens de reproduire fidèlement le nom propre des princes étrangers. Sans doute. Mais l'application de ce canon se heurte ici à de graves obstacles.

Les objections ne viennent pas de la philologie. *Ma-ri'* est la transcription correcte de מַרְיָא qui est une forme très acceptable de nom propre araméen. Si l'on convient de le dériver de מַרָא, « maître, seigneur », on y verra le correspon-

1. Outre l'édition princeps de POGNON, *Inscriptions sémitiques de la Syrie...*, 1907, pp. 156-178 et pl. IX-X, cf. R. DUSSAUD, *Rev. Archéol.*, IV^e série, t. XI (1908), pp. 222-235 ; R. SAVIGNAC, *RB*, 1908, pp. 596-598 ; M. LIDZBARSKI, *Ephemeris...* III, p. 1 et s. ; C. C. TORREY, *J. of the Amer. Or. Soc.*, XXXV, 1915, pp. 353-364 ; M. NOTH, *ZDPV.*, LII, 1929, pp. 124-141.

2. Stèle de Saba'a et inscription de Nimroud.

3. S. A. COOK, dans la *Cambridge Ancient Hist.*, III (1925), p. 376 ; R. KITTEL, *Gesch. des Volkes Israël*, II⁷, p. 271, n. 7, qui penche pour l'assimilation ; A. JIRKU, *Altor. Kom. z. A. T.*, 1923, p. 171, n. 6, qui avait nettement soutenu l'identification, *Der assyrische Name des Königs Benhadad III*, dans *Or. Lit. Zeit.*, 1918, c. 279. Il est impossible de savoir ce que pense finalement A. T. OLMSTEAD, *History of Palestine and Syria*, 1931 : p. 407, Benhadad est fils de Hazaël et il est contemporain de Joas d'Israël (800-785) ; p. 414, il est question de Mari' sans aucune allusion à Benhadad et sa soumission à l'Assyrie est datée de 807 ; mais p. 416 le même événement est situé à la fin du règne d'Adad-nirâri III, qui est mort en 782 !

4. POGNON, *Inscriptions sémitiques...*, p. 177 ; P. DHORME, *Les pays bibliques et l'Assyrie*, dans *RB*, 1910, p. 185, n. 3 ; H. ZIMMERN, dans *Hilprecht Anniversary Volume*, p. 300 ; F. E. PEISER, dans un post-scriptum à la note de JIRKU, *Or. Lit. Zeit.*, 1918, c. 276 ; SYDNEY SMITH, dans *Cambridge Ancient Hist.*, III, p. 28 ; Ed. MEYER, *Geschichte des Altertums*, II 2 (1931), pp. 345-346.

dant masculin de מרתא, qui est attesté quoique tardivement, ou plus probablement l'hypocoristique d'un nom théophore comme le nabatéen מרבאל (מרא + רבאל), l'araméen מראהד¹, ou le syriaque ܡܪܝܬܐ², ou le syriaque ܡܪܝܬܐ³. En tout cas, *Mari'* serait l'équivalent araméen du phénicien *Ba'al*, qui est le nom d'un roi de Tyr sous Asharhaddon et Assurbanipal.

Mais la difficulté est de situer ce *Mari'* dans son cadre chronologique. La date approximative de l'expédition d'Adad-nirâri III vers l'Ouest est donnée par la stèle de Saba'a⁴ : « Dans ma cinquième année de règne, lorsque je m'assis sur le trône royal... je donnai ordre de marcher contre le pays de Palaštu. » De la curieuse formule du début on doit conclure qu'Adad-nirâri, nominalement roi dès 809, où il revêtit l'éponymat, resta sous la tutelle de sa mère Sammuramat⁵ jusqu'en 805. Or, précisément à cette date, le Canon des Éponymes avec notices signale une campagne contre Arpad, aujourd'hui *Tell Rafat* à une trentaine de km. au nord d'Alep⁶. Mais le même Canon nous apprend que les vassaux turbulents de Syrie ne furent pas mâtés d'un coup : les années suivantes sont occupées par des campagnes contre Hazazi ('Azaz au nord de Tell Rafat), contre Ba'li (Ba'albek ?), enfin contre la « côte de la mer ». Si vraiment Ba'li est Ba'albek, il est tentant de mettre cette campagne en rapport avec la reddition de Damas ; elle aurait eu lieu vers 803.

Ainsi, dans l'hypothèse, le trône de Damas est occupé à cette date par « *Mari'* ». Faut-il le placer entre Hazael et Benhadad III, ou après celui-ci ? La première solution a contre elle l'affirmation concordante de la Bible et de la stèle de Zakir que Benhadad est « fils de Hazael » ; aussi bien semble-t-elle n'avoir tenté personne. Il reste que *Mari'* soit le fils ou le successeur de Benhadad III. Dans ce système, le règne de Benhadad s'achève avant 803. La stèle de Zakir

1. CIS, II, 79. Ne serait-ce pas pour מראהד ?

2. CIS, II, 85.

3. POGNON, *loc. cit.*, p. 81-82. Toute la documentation est maintenant réunie dans l'ouvrage monumental de W.-W. BAUDISSIN, *Kyrios als Gottesname im Judentum und seine Stelle in der Religionsgeschichte*, 1929, II, pp. 37-42 et III, pp. 57-61.

4. Publiée par E. UNGER, *Reliefstele Adadnirâris III aus Saba'a, und Semiramis*, Constantinople, 1916.

5. Dont les Grecs ont fait la légendaire Sémiramis.

6. Comme la stèle de Saba'a donne le pays de Palaštu comme but de la campagne, on doit conclure que, pour la première fois où elle apparaît dans les textes assyriens, la « Palestine » a une extension considérable.

est alors à rejeter plus haut, soit qu'on place la coalition des rois de Syrie contre Zakir sous le faible règne de Šamši-Adad V (824-810), soit qu'on suppose que la victoire sur les confédérés fut due à l'intervention d'Adad-nirari III en Syrie (à partir de 805) ; auquel cas, la mort de Benhadad et l'accession de Mari' auraient précédé de très peu la chute de Damas. Cela est plausible si on le prend à part, mais ne se concilie pas avec les données chronologiques fournies par la Bible : Hazaël opprime Israël pendant tout le règne de Joachaz, 815-799 (2 R., XIII, 22)¹, et c'est Joas, 799-784, qui défend le pays contre Benhadad (2 R., XIII, 25). Un épisode de cette reconquête nous a été conservé, où l'on voit Élisée mourant prédire à Joas une triple victoire contre les Syriens (2 R., XIII, 14 ss.). Ed. Meyer rejette cette histoire en invoquant son caractère « légendaire² » ; mais *dato non concessio*, les autres indications chronologiques restent embarrassantes pour tous ceux qui font de Mari' le successeur de Benhadad.

Aussi bien, d'autres auteurs les identifient³. Ils considèrent *Mari'* comme un titre royal, employé par les scribes assyriens au lieu du nom propre de Benhadad : ce serait « monseigneur⁴ ». De fait, on sait que chez les Nabatéens, à une époque postérieure, מראנא « notre seigneur » est employé absolument pour désigner le roi. Au VIII^e siècle, le mot se trouve sous la forme מראה (suffixe de la 3^e pers.) à Sendjirli dans l'inscription de Panammu (l. 13, 16, 17) et sous la forme מראי (suffixe de la 1^{re} pers.) dans l'inscription de Barrekub (ll. 6 et 9). Il n'est pas employé isolément mais suivi du nom de Téglathphalasar III ou de l'indication : « le roi d'Assyrie », מראי מלך אשיר. La chose est normale puisque, dans ces

1. D'après 2 Ch., XXIV, 25, la mort de Joas de Juda (802 MEYER, 800 BEGRICH, 797 KITTEL) est mise en relation temporelle avec une invasion syrienne et d'après 2 R., XII 18, Hazaël menace Jérusalem. Mais il n'est pas sûr qu'il s'agisse des mêmes faits, et l'on ne peut se servir de ces textes pour prouver que Hazaël régnait encore à Damas au moment de la mort de Joas de Juda. Il valait cependant de signaler ce rapprochement possible.

2. *Gesch. des Altertums*, II 2, p. 346, n. 1. A l'opposé, KUENEN et R. KITTEL transportent sous Joas ce que la Bible dit des luttes entre Israël et Benhadad II (2 R., VI et VII).

3. H. WINCKLER, *Alttestamentliche Untersuchungen*, pp. 60-76 et KAT³, pp. 134 et 216 ; R. DUSSAUD, dans *Rev. Archéol.*, IV^e série, t. XI (1908), p. 223, n. 1 ; E. EBELING, dans GRESSMANN, *Allor. Texte*³, p. 345 ; F. THUREAU-DANGIN, *Arslan-Tash*, p. 139. Ajouter R. KITTEL et A. JIRKU qui, sans se prononcer, penchent visiblement pour l'identité (cf. ci-dessus, p. 76, n. 3).

4. La tonalité de la première syllabe est confirmée par les transcriptions grecques de Μαργαζ (le dieu de Gaza) et de Μαράν ou Μαράνα (1 Co., XVI, 22).

inscriptions, Panammu et son fils Barrekub sont présentés comme de fidèles vassaux de l'Assyrie, mais il est évident que leurs propres sujets l'appliquaient à eux-mêmes. Il n'est donc pas douteux que מרא n'ait été un titre royal chez les Araméens. Si l'on suppose qu'à l'instar de Sendjirli, on disait à Damas : מראי מלך דמשק, « Monseigneur le roi de Damas », on en aura une excellente transposition dans le *Ma-ri-šarru ša mâtDimašqi* qui nous occupe¹. Comme la racine מרא = seigneur est spéciale à l'araméen et au sémitique du Sud et ne se trouve ni dans le groupe linguistique cananéen ni dans le groupe akkadien, on s'explique que les Assyriens aient pu s'y tromper et y reconnaître un nom propre, comme on fit ailleurs pour le Pharaon d'Égypte ou la Candace d'Éthiopie.

En dehors de ces analogies, on n'avait point jusqu'à ces dernières années la preuve que ce titre ait figuré dans le protocole des rois de Damas. On en a maintenant une excellente attestation épigraphique. La mission Thureau-Dangin a exhumé des ruines d'Arslan-Tash, l'ancienne Ḥadātu, une série considérable de plaquettes d'ivoire sculpté qui servaient à décorer plusieurs meubles, dont deux lits d'apparat. L'une des plaquettes, apparemment détachée d'un des lits, porte un fragment de dédicace où l'on déchiffre : למראן. הוואל, « à notre seigneur Ḥazaël² ». M. Thureau-Dangin et ses collaborateurs ont reconnu qu'il devait s'agir de Ḥazaël roi de Damas et que ces fragments d'ivoire sont les restes du tribut dont se glorifie Adad-nirâri III : « 2.300 talents d'argent, 20 talents d'or, 3.000 talents de cuivre, 5.000 talents de fer, des étoffes multicolores, des étoffes de lin, des lits d'ivoire, des tabourets d'ivoire plaqué (d'or) et incrusté (de pierres précieuses), son trésor, son avoir, en quantité immense, dans Damas sa capitale royale, au milieu de son palais, je reçus³. »

Il est donc assuré que les souverains de Damas ont porté le titre officiel de מרא, comme les rois de Sendjirli et ceux de Nabatène, et les partisans de l'identification entre Mari'

1. Inscription de Nimroud, l. 15.

2. F. THUREAU-DANGIN, A. BARROIS, G. DOSSIN, M. DUNAND, *Arslan-Tash*, 1931, p. 135 et suiv. et pl. XLVII. Cf. *RB*, 1932, pp. 636-638. La dernière lettre de למראן se trouve juste à une cassure et a presque entièrement disparu. Il serait avantageux de pouvoir lire למראי, mais les vestiges qui subsistent semblent bien postuler un ך.

3. Inscription de Nimroud, ll. 18-21, trad. de THUREAU-DANGIN, *loc. cit.*, p. 139.

et Benhadad III peuvent se prévaloir de cet argument. Mais cette épigraphe, rapprochée du récit assyrien cité par M. Thureau-Dangin, suggère une hypothèse nouvelle et séduisante. C'est de sa campagne contre « Mari' » qu'Adad-nirâri rapporte ce riche butin ; parmi les pièces se trouve un lit appartenant à « notre seigneur Hazaël ». Pourquoi Mari' ne serait-il pas Hazaël lui-même ?

On objectera sans doute que les annales assyriennes connaissent fort bien Hazaël¹, et qu'il serait curieux qu'elles aient ensuite oublié son nom propre. Mais, entre la mention de Hazaël sous Salmanasar III et celle de Mari' sous Adad-nirâri III, il s'est écoulé environ quarante ans. Les historiographes officiels ont pu penser que Damas n'avait plus le même souverain. S'il y a une erreur de leur part, ils en ont fait de moins excusables.

Si l'on admet cette supposition, toute l'histoire de la période s'enchaîne désormais sans heurt. Hazaël monte sur le trône de Damas vers 843. Il tient tête à Salmanasar III, qui malgré plusieurs campagnes ne peut pas réduire Damas. Il développe son royaume au Sud et subjugué Israël. L'éloignement des armées assyriennes, qui n'apparaissent pas en Syrie entre 838 et 805, favorise cette extension. Mais vers 803, Adad-nirâri III, après deux campagnes dans la Syrie du Nord, s'attaque à Damas. Le vieux roi Hazaël, enfermé dans sa capitale, est obligé de se rendre. Pour payer la rançon de sa vie, il ouvre son trésor personnel² au vainqueur, qui en plus des lingots de métal choisit les plus belles pièces du mobilier royal. Sur le chemin du retour, il les dépose à sa résidence provinciale de Hadâtu (*Arslan-Tash*) dont elles feront l'ornement³. Puis Hazaël meurt aux environs de 800, c'est-à-dire à peu près en même temps que Joachaz d'Israël, dont la Bible dit qu'il fut soumis à Hazaël pendant tout son règne (2 R., XIII, 22). Le fils de Hazaël, Benhadad III, reçoit de son père un pouvoir affaibli par la dernière attaque assyrienne et il n'a pas sa valeur. Bientôt Israël relève la tête et Joas (799-784) « reprit des mains de

1. Cf. les références citées p. 75, n. 5.

2. Cf. Joas de Juda dépouillant la « maison du roi » pour éloigner Hazaël (2 R., XII, 19) ; de même Achaz en face de Téglathphalasar (2 R., XVI, 8).

3. M. THUREAU-DANGIN (*l. c.*, pp. 53-54) a reconnu que le « Bâtiment aux ivoires » était la première résidence royale d'Arslan-Tash, antérieure au palais de Téglathphalasar. Elle n'a pas pu être construite avant 856, où Salmanasar III fonda la domination assyrienne dans cette région.

Benhadad, fils de Hazaël, les villes que Hazaël avait conquises par les armes sur Joachaz, son père » (2 R., XIII, 25). C'est alors que Benhadad, dépouillé au sud, tente la fortune vers le nord. Il réunit une partie des roitelets de Syrie contre Zakir de Hamath.

Car, si Hazaël est le même que Mari', il faut reporter la stèle de Zakir après 803. Il est peut-être possible d'obtenir une précision plus grande. Zakir s'intitule dans son inscription « roi de Hamath et de La'ash (ou Lou'oush) ». La coalition qui se forme contre lui groupe des princes du sud de la Syrie, comme Benhadad de Damas, et des princes du nord, comme les rois de Qûe (Cilicie), de Sam'al (Sendjirli), de 'Amq (près d'Antioche), de Gourgoum (au nord de Sendjirli). La ligue paraît donc avoir pour objectif d'enrayer l'activité conquérante de Zakir qui a déjà réuni en ses mains les sceptres de Hamath et de Lou'oush et dont le pouvoir grandissant compromet l'équilibre politique de la Syrie. On dispute encore de la localisation exacte du pays de Lou'oush, mais on sait maintenant¹ que la stèle a été trouvée à Afis (qui est peut-être nommée dans l'inscription, fragment II, l. 11) à 40 km. au sud d'Alep. Le royaume de Zakir s'étendait donc au moins de Hamath à Afis, dans une riche région. Les confédérés furent vaincus et Zakir entreprit en paix les constructions mentionnées dans la fin, malheureusement très abîmée, de son inscription. On a supposé² que la victoire de Zakir fut due à une intervention assyrienne. Cela est peu vraisemblable. L'établissement d'un puissant royaume indépendant au centre de la Syrie n'aurait certainement pas été favorisé par les monarques assyriens et les faits ne peuvent se placer qu'à un moment où leurs armées n'interviennent pas dans le pays. C'est le cas pendant tout le premier quart du VIII^e siècle. Au contraire, en 772, 765 et 755, le Canon des Éponymes mentionne des campagnes de Salmanasar IV et d'Assurdân III contre Hatarika, qui est Hazrak, la ville où Zakir a résisté à l'assaut de la ligue, qu'il a reconstruite après sa victoire et qui est peut-être la capitale de sa principauté de Lou'oush. Il apparaît donc clairement que l'inscription de Zakir doit se placer avant 772 et que les campagnes répétées des Assyriens contre Hazrak ont pour

1. Cf. DUSSAUD, dans *Syria*, III, 1922, p. 175.

2. Par exemple, M. LIDZBARSKI, *Ephemeris...*, III, pp. 8-9. Il place l'inscription en 772.

fin d'abattre la puissance inquiétante du royaume uni de Hamath et de Lou'oush.

La paléographie semble d'ailleurs confirmer cette chronologie. Comparée aux inscriptions de Sendjirli, la stèle de Zakir paraît se placer entre le texte de Panammu I (Statue de Hadad) et celui de Panammu II. En se fondant sur la forme des lettres, M. Dussaud, dès 1908, datait la stèle des environs de 785¹. On aurait ainsi un tableau suffisamment coordonné des événements auxquels fut associé le royaume de Damas dans la seconde moitié du ix^e siècle et le premier quart du viii^e, sous les règnes successifs de Hazaël et de Benhadad III.

1. *Rev. Archéol.*, l. c., p. 223. La forme du *zain* est particulièrement caractéristique. C'est déjà celle de Panammu II.

LES DÉCRETS DE CYRUS ET DE DARIUS SUR LA RECONSTRUCTION DU TEMPLE*

A l'automne de 520, an II de Darius, la construction du Temple avait repris après un abandon d'une quinzaine d'années. Zorobabel et Josué étaient les chefs de l'entreprise, dont le prophète Aggée avait eu l'initiative et à laquelle il ne ménageait pas ses encouragements. Bientôt un autre prophète, Zacharie, joignit sa voix à la sienne. Le travail était mené avec diligence et des murs puissants s'élevaient au-dessus des fondations posées sous Cyrus. Sur ces entrefaites apparut un jour Tattenai, le gouverneur perse de Trans-euphratène et sa suite. Il est bien probable que les voisins de la petite communauté juive, le « peuple du pays » (Esd., iv, 4), les « ennemis de Juda et de Benjamin » (Esd., iv, 1), qui depuis le premier jour avaient tout fait pour empêcher la restauration, lui avaient dénoncé cette reprise d'activité, et il venait faire son enquête.

Il demande de qui l'on tient la licence de bâtir et note les noms des chefs. On lui répond que, la première année de Cyrus comme roi de Babylone, un décret fut rendu permettant la reconstruction de la maison de Dieu. Le mobilier sacré, emporté par Nabuchodonosor, fut même restitué à Šešbassar établi comme gouverneur, et celui-ci vint à Jérusalem où il posa les fondements du nouveau Temple. D'après ces informations, Tattenai rédigea un rapport pour la Cour, demandant qu'on recherchât dans les archives l'autorisation royale dont se réclamaient les Juifs. Cependant, il laissa les travaux continuer jusqu'à ce que parvint la réponse de Darius. De fait, on retrouva à Ecbatane le document de Cyrus ; une copie en fut expédiée et Darius y joignit un décret confirmatif : le sanctuaire devait être

* Article publié dans la *Revue Biblique*, XLVI, 1937. pp. 29-57.

rebâti, et l'on prélèverait sur les revenus de la province les sommes nécessaires à la construction et aux sacrifices. L'ordre du Grand Roi fut exécuté, et au printemps de 515, les fils de la captivité pouvaient célébrer joyeusement la dédicace du Temple restauré.

Tels sont les faits racontés dans le livre d'Esdras en sa section araméenne (Esd., v, 1 à vi, 18). A ce point de sa narration, le Chroniste a reproduit trois pièces d'archives : la lettre du gouverneur, l'édit de Cyrus, la réponse de Darius, déjà incorporés dans la source dont il se servait. Ces citations devaient donner plus de valeur à son récit ; mais certains critiques ont l'esprit ainsi fait que précisément cette profusion d'actes officiels a éveillé leur méfiance. Quelques-uns rejettent le tout comme une fiction ; d'autres, admettant cependant un fond historique, jugent que les documents ont été librement recomposés, ou du moins tellement remaniés qu'il est vain d'en rechercher la forme première. Leurs arguments sont de deux sortes : il leur paraît impossible que de telles mesures aient été prises par la cour de Perse en faveur de Jérusalem ; il leur semble que le style de ces documents trahit la main d'un auteur juif. Il y a donc à résoudre un double problème, historique et littéraire : Cyrus et Darius ont-ils pu rendre de semblables édits ? Et, dans l'affirmative, en avons-nous conservé le texte ? Si leur authenticité matérielle était suffisamment assurée par la seule critique interne, il serait encore intéressant — il ne serait pas essentiel — de leur chercher des parallèles dans la politique religieuse des Achéménides. Mais, comme cette authenticité est fort contestée, il vaut mieux établir d'abord de l'extérieur leur vraisemblance globale avant de justifier le détail de leur texte.

I. LE PROBLÈME HISTORIQUE

Les controverses sur la religion des Achéménides durent encore ; l'influence qu'aurait eue sur eux la doctrine de Zarathustra est le principal objet de dispute¹. Il n'est pas nécessaire pour notre objet d'entrer dans ces discussions,

1. Pour une orientation générale, cf. LAGRANGE, *La religion des Perses*, dans *RB*, 1904, pp. 27-55 ; 188-212 ; DHORME, *La religion des Achéménides*, *ibid.*, 1913, pp. 15-35. Les contributions les plus récentes sont celles de

qui concernent la religion personnelle des souverains ; leur politique religieuse seule nous intéresse, et elle est suffisamment claire. Si attachés qu'ils aient été à leur dieu Ahuramazda, ils ont compris qu'ils n'en pouvaient pas imposer la reconnaissance à leur immense empire où se côtoyaient tant de peuples, de dieux et de cultes. Une administration souple, des communications rapides, le règlement direct des affaires particulières par le pouvoir central, un service d'inspection et d'espionnage bien organisé, une intervention militaire prompte en cas de rébellion, tout cela servait mieux la cause de l'unité. Surtout, le respect des coutumes locales, spécialement des coutumes religieuses, achetait sûrement la fidélité des sujets. Même à s'en tenir aux trois premiers règnes, Cyrus, Cambyse et Darius, les documents contemporains et les récits des auteurs grecs livrent une brassée de faits qui illustrent ce procédé de gouvernement, et qui se comparent aisément aux mesures prises en faveur des Juifs.

Un certain nombre d'inscriptions nous renseignent sur la conduite de Cyrus à l'égard des sanctuaires de Mésopotamie. La plus importante est le cylindre trouvé par Rassam à Babylone et déposé au Musée Britannique¹. On y lit en particulier ceci :

¹¹(Marduk) inspecta la totalité des pays, il regarda vers lui, ¹²il chercha un prince juste selon le désir de son cœur, pour qu'il saisisse sa main. Cyrus roi d'Anšan, dont il proclama le nom, il le nomma à la régence de l'univers... ¹⁴... Marduk, le Seigneur grand, protecteur de son peuple, vit avec complaisance ses œuvres pies et son cœur droit. ¹⁵Il lui commanda de marcher sur Babylone sa ville, il lui fit prendre le chemin de Babylone, marchant à ses côtés comme un ami et un compagnon... ¹⁷Nabonide, le roi qui ne l'honorait pas, (Marduk) le livra en ses mains... ²³(Moi, Cyrus), Marduk, le Seigneur grand, me [gagna] le large cœur des Babyloniens, cependant que je vivais journellement dans sa crainte... ²⁶Marduk se réjouit de mes œuvres pies, et ²⁷à moi Cyrus, le roi son dévôt, à Cambyse le fils que j'ai engendré, à toutes mes troupes ²⁸il accorda sa faveur et nous exaltions en toute joie [sa divinité]... ³²Les dieux qui habitaient

E. HERZFELD (*Archaeological History of Iran*, 1935, pp. 40-43 et *Die Religion der Achämeniden* dans la *Rev. de l'hist. des rel.*, 1936, I, pp. 21-41), qui juge que Darius I, Xerxès et Artaxerxès I ont été zarathustriens, et qu'eux seuls parmi les souverains perses l'ont été vraiment.

1. F. H. WEISSBACH, *Die Keilinschriften der Achämeniden* (VAB 111), 1911, pp. 2 ss.

(dans les régions conquises), je les rétablis dans leur séjour et je leur procurai une demeure pour toujours, tous leurs peuples je rassemblai et je rétablis dans leurs habitations. ³³Et les dieux de Sumer et d'Akkad, que Nabonide, à la colère du Maître des dieux, avait amenés à Babylone, sur l'ordre de Marduk, le Seigneur grand, ³⁴je leur fis trouver en paix dans leurs sanctuaires une demeure qui réjouisse leur cœur. Que tous les dieux que j'ai introduits dans leurs villes ³⁵recommandent quotidiennement à Bel et à Nébo la longueur de mes jours, qu'ils intercèdent favorablement pour moi et qu'à mon Seigneur Marduk, ils disent : « Cyrus le roi qui te révere, et Cambyse son fils... (*le reste est détruit*). »

Spontanément ce texte rappelle les passages d'Isaïe, où est annoncé le libérateur venant du Septentrion (Is., XLI, 25), envoyé contre Babylone (Is., XLIII, 14), Cyrus le berger ou l'oint de Yahvé, que celui-ci a appelé par son nom (Is., XLV, 3-4), qui accomplira sa volonté en disant à Jérusalem « sois rebâtie » et au temple « sois fondé » (Is., XLIV, 28). Aux yeux du clergé de Babylone, Cyrus apparut comme un sauveur suscité par Marduk¹. Sous le règne de Nabonide, le maître de l'Olympe babylonien avait souffert de la concurrence de Sin, dieu personnel du roi, les rites avaient été bouleversés, les divinités de certaines villes avaient été arrachées à leurs sanctuaires et conduites à la capitale en une sorte de captivité. Ces transformations religieuses avaient provoqué l'hostilité des prêtres, et c'est peut-être par leur complicité que Cyrus entra dans Babylone à peu près sans coup férir. En tout cas, celui-ci fit tout ce qu'il fallait pour s'assurer l'adhésion du clergé et se conduisit en restaurateur de l'ordre ancien, en vrai roi national attaché aux traditions religieuses.

Le cylindre Rassam nous a donné les lignes générales de cette politique ; la « chronique de Nabonide² » permet d'en fixer chronologiquement certains points. Lorsque les troupes commandées par Gobryas³ eurent pénétré dans Babylone, au mois de Tišri (Octobre) 539, le quartier sacré de l'Esagila fut préservé du pillage par un cordon de soldats et les cérémo-

1. Lorsqu'on lit côte à côte le texte babylonien et les passages bibliques, on est frappé de l'insistance avec laquelle le livre d'Isaïe revendique pour Yahvé *seul* la gloire d'avoir distingué Cyrus et conduit sa main. Serait-ce pour mettre les exilés en garde contre la propagande des prêtres de Marduk ?

2. D'après la dernière et meilleure édition de Sydney SMITH, *Babylonian Historical Texts* (1924), pp. 98-123.

3. Gubaru, gouverneur du Gutium sous Nabonide, qui avait fait défection avec son contingent et conduisit l'attaque contre Babylone, où Cyrus n'entra que quelques semaines après.

nies purent continuer de s'y dérouler sans obstacle¹. Après que Cyrus eut fait son entrée solennelle, l'un de ses premiers soins fut de renvoyer dans leurs sanctuaires les statues divines que Nabonide en avait éloignées. Ce « retour de l'exil » s'accomplit entre les mois de Kislev (Déc.) 539 et Adar (Mars) 538².

Un curieux document babylonien, malheureusement fort abîmé, confirme et complète ces informations. C'est un texte versifié, une sorte de panégyrique de Cyrus, où sont célébrées sa victoire sur Nabonide et sa piété envers les dieux³. Malgré les lacunes, on y lit encore que Cyrus après la prise de Babylone fut tout occupé d'œuvres dévotes : il multiplia les offrandes aux dieux et se prosterna devant eux⁴, il fit reconduire les dieux et les déesses dans leurs sanctuaires et il renvoya chez eux [les hommes]⁵, il fit disparaître les traces de la réforme malencontreuse de Nabonide⁶. La pièce s'achevait par une prière pour Cyrus dont il reste quelques débris.

Assurément, ce document a été composé dans les milieux sacerdotaux de Babylone, et on peut en dire autant de la Chronique et du Cylindre. Les prêtres jouissent de leur revanche, et il y a quelque malaise à les entendre célébrer ainsi le conquérant qui mit fin à l'indépendance de leur pays et vilipender leur dernier roi national représenté comme un souverain violent et impie. Cette partialité évidente ne doit cependant pas faire douter de l'essentiel de leur relation. Et justement cette dévotion du clergé à l'égard de Cyrus est une preuve certaine de la bienveillance qu'il accorda au culte.

Nous avons d'ailleurs le moyen de vérifier leurs assertions. Les fouilles allemandes à Uruk ont rendu évident que le sanctuaire d'Ištar, l'Eanna, a subi des transformations relativement importantes aussitôt après Nabonide⁷. L'auteur de cette réfection a signé son œuvre ; les pavements et les

1. Chron. Nab. III, 17-18.

2. Chron. Nab. III, 21-22.

3. Publié et commenté par S. SMITH, *A persian verse account of Nabonidus*, dans ses *Babylonian Historical Texts*, pp. 27-97 ; étudié par B. LANDSBERGER et Th. BAUER dans la *Zeitschr. für Assyriol.*, XXXVII, 1927, pp. 88-98. W.F. ALBRIGHT (*Jour. of the Roy. As. Soc.*, 1926, pp. 285-290) intitule le morceau : « Panégyrique de Cyrus », et ce titre paraît heureux.

4. Panégyrique, VI, 5-6.

5. VI, 12-13. LANDSBERGER et BAUER, *l. c.*, restituent : « les bons génies ».

6. VI, 18-24.

7. J. JORDAN, *Erster vorläufiger Bericht über die... Uruk-Warka... Ausgrabungen* (1930), pp. 10, 12, 20 ; *Zweiter Bericht* (1931), p. 10 ; *Dritter Bericht* (1932), p. 6.

pilastres ont livré des briques avec cette estampille : « Cyrus roi des pays, qui aime l'Esagila et l'Ezida, le fils de Cambyse le roi puissant, moi¹. » L'Esagila était le temple de Bêl-Marduk à Babylone, l'Ezida celui de Nébo à Borsippa. Aux fêtes du Nouvel-An, Nébo quittait processionnellement l'Ezida et venait recevoir aux côtés de Marduk l'hommage des fidèles. Les rois babyloniens avaient été prodigues d'attentions à l'égard de ces deux sanctuaires : ils se disent « Nabuchodonosor, ou Nériglissar, ou Nabonide, qui soutient, ou qui restaure l'Esagila et l'Ezida² ». En reprenant un titre analogue, Cyrus manifestait qu'il entendait rester fidèle à leur tradition et il n'est pas douteux qu'il ait témoigné sa faveur aux grands temples de Marduk et de Nébo. Il l'aurait même fait très efficacement ; Loftus a recueilli jadis, à Warka encore, une brique dont l'estampille porte : « Cyrus, bâtisseur de l'Esagila et de l'Ezida³. » Il est difficile de dire ce qu'on doit entendre par là, et il ne faut peut-être pas trop urger de ces titres protocolaires. Cependant, le Cylindre dont nous avons cité plusieurs passages est lui-même une preuve que Cyrus construisit ou restaura à Babylone, car c'est un document de fondation ; par une malchance, les dernières lignes, qui devaient dire de quel édifice il s'agissait et quels travaux avaient été accomplis, sont à peu près entièrement détruites.

L'activité de Cyrus s'est exercée aussi en d'autres endroits. A Ur, l'un des centres du culte lunaire, Nabonide avait modifié la disposition des édifices sacrés⁴, essayé d'imposer un rituel nouveau⁵, installé sa fille comme prêtresse de Sin⁶. Au moment de l'avance de Cyrus, la statue de Sin avait peut-être quitté son temple de l'Enunmah et rejoint à Babylone les autres dieux d'Akkad ; dans ce cas elle a dû en revenir dans les mois qui suivirent la prise de la ville⁷. Toujours est-il que Cyrus entreprit des travaux dans les sanctuaires d'Ur. L'enceinte sacrée fut restaurée, de nouvelles

1. *Erster Bericht*, p. 63.

2. Formule courante sur leurs briques et dans leurs grandes inscriptions.

3. HAGEN, *Beitr. z. Ass.*, II, pp. 214 et 257 ; WEISSBACH, *Keilinschr. der Achäm.*, pp. 8 s.

4. C. J. GADD, *History and monuments of Ur* (1929), p. 234.

5. Cylindre de Cyrus, l. 5.

6. DHORME, dans la *Rev. d'Assyriol.*, XI, 1914, pp. 105 ss.

7. Dans la Chronique de Nabonide, III, 9 et suiv., Ur n'est citée ni parmi les villes dont on emporta les dieux, ni parmi celles qui les gardèrent. L'omission est peut-être volontaire : d'après le Panégyrique, I, 21 et suiv., Nabonide avait érigé (à Ur ?) une statue de Sin, dont la forme nouvelle choqua l'orthodoxie des prêtres ; on comprendrait qu'ils aient gardé le silence sur sa destinée.

portes furent aménagées, où des briques portent sa marque. L'Enunmah fut rétabli dans son état d'avant la réforme de Nabonide, les cours furent repavées et les autels relevés¹. Il ne subit plus d'autre transformation et Cyrus est ainsi le souverain qui donna sa forme dernière à ce très vieux sanctuaire.

Les briques retrouvées dans la restauration du mur portent cette légende : « Cyrus, roi de l'univers, roi d'Anšan, fils de Cambyse, roi d'Anšan ; les grands dieux ont livré tous les pays en ma main ; j'ai fait du pays un séjour paisible². » D'après le ton de cette inscription, nous devons être au début de la domination de Cyrus en Babylonie. Près de la Ziggurat, on a trouvé le fragment d'un cylindre, où se lit (col. I) : « Un nom heureux ils ont nommé ; Sin Nannar... du ciel et de la terre, par son oracle favorable a livré en mes mains les quatre parties du monde ; j'ai ramené les dieux dans leurs sanctuaires³. » C'est évidemment un cylindre de fondation relatif à des travaux dans Ur et qui devait donner dans la partie perdue le nom du roi constructeur. Si l'on remarque les ressemblances de son texte avec les briques de Cyrus trouvées à Ur d'une part, avec le cylindre Rassam d'autre part (l. 32), on jugera très probable son attribution au conquérant. L'estampille des briques, sous une forme brève, le cylindre de fondation, en un style plus pompeux, devaient perpétuer le souvenir de ses bienfaits pour le temple ; le décret qui les accorda pouvait être rédigé avec des formules analogues, et même s'il ne le spécifiait pas, il était évident que la dépense devait être supportée par le trésor public. Nous avons là, pour les mesures prises en faveur du temple de Jérusalem dans la première année de Cyrus, un parallèle frappant et peut-être exactement contemporain⁴.

La politique religieuse de Cambyse est plus difficile à apprécier. Les historiens grecs, Hérodote surtout, ont recueilli

1. GADD, *l. c.*, pp. 250-252 ; L. WOOLLEY, *Ur of the Chaldees*, p. 205.

2. C. J. GADD et L. LEGRAIN, *Ur Excavations Texts*, I, n° 194.

3. *Ibid.*, n° 307. L'attribution à Cyrus est proposée par les éditeurs.

4. Ajoutons, pour être complet, que d'après TACITE, *Annales* III, 62, les habitants de Hiérocésarée prétendaient, au début de notre ère, que Cyrus avait dédié dans leur ville un temple à *Diane Persique*. Ce texte ne nous intéresse pas puisqu'il s'agirait de l'introduction d'un culte perse, Anahita assimilée à Artémis, et non d'une faveur à la religion locale. D'ailleurs la tradition est très suspecte, car cette déesse n'a reçu des honneurs officiels qu'à partir d'Artaxerxès II. — De même pour la fondation d'un sanctuaire d'Anahita chez les Saces (STRAB., *Géogr.* XI, 8, 4).

le récit des sacrilèges qu'il avait commis dans la vallée du Nil, et leurs textes nous gardent l'écho de la haine tenace que les Égyptiens avaient vouée à sa mémoire. Mais nous possédons d'autres témoignages qui sont plus proches des faits et qui sont aussi plus favorables. Pour accorder ces renseignements, il suffit de reconnaître que Cambyse a eu à l'égard des religions étrangères deux attitudes successives.

Lorsqu'il n'était encore que prince royal, son père Cyrus, l'installa roi de Babylone peu après la prise de la ville. Il se conduisit alors en pieux successeur des souverains indigènes : se conformant au rôle réservé au roi par le rituel, il prit la main du dieu Nébo pour l'inviter à la procession du Nouvel-An¹. Quand il eut succédé à Cyrus sur le trône de Perse, il ne semble pas que ses sentiments aient d'abord été différents. Au lendemain de la conquête de l'Égypte (525), il s'inspire des exemples paternels : il adopte le protocole pharaonique et le double cartouche où s'inscrit son nom de « fils de Ra » ; il consulte les oracles² et visite les sanctuaires. Une inscription d'un prêtre de Saïs, Uzaḥor, contient de précieux détails³. Elle a été gravée sous Darius et le passage qui concerne Cambyse n'est donc pas suspect de flatterie à l'endroit d'un prince régnant. Lorsque, nous dit-on, le nouveau maître de l'Égypte vint à Saïs, Uzaḥor sut gagner ses bonnes grâces. Cambyse lui confia la composition de son nom royal et visita sous sa direction les sanctuaires de Neith, d'Osiris, de Ra et d'Ammon. Dans le temple de Neith, il se prosterna devant la déesse, offrit un sacrifice et fit une fondation perpétuelle. Comme des étrangers étaient établis à l'intérieur de l'enceinte sacrée, il la fit évacuer, purifia le lieu saint et lui rendit sa splendeur d'antan. Les redevances cultuelles étaient maintenues, les cérémonies devaient se célébrer comme auparavant. Et Uzaḥor ajoute complaisamment qu'il a lui-même motivé ces faveurs en instruisant Cambyse des grands souvenirs attachés au sanctuaire.

Mais l'inscription ne s'arrête pas là. Uzaḥor raconte qu'au début du règne de Darius, il se trouvait en Élam⁴, où il avait peut-être été exilé. Ce revers personnel n'est qu'un épisode d'une calamité générale : « Un grand malheur, comme la

1. Chron. Nab., III, 24 et suiv.

2. Oracle de Bouto, d'après HEROD., III, 64.

3. Inscription de la statue naophore du Vatican, SCHAEFER, *Ägypt. Zeitschr.*, 1899, p. 724 ; F. PETRIE, *A History of Egypt*, III² (1918), pp. 360-362.

4. Lire ainsi avec MASPERO, MEYER, etc., plutôt que *Aram* (WIEDEMANN, PETRIE).

région n'en avait jamais connu, s'est étendu sur tout le pays. » En lisant les auteurs grecs, on peut reconnaître ce qui se cache sous cette vague allusion. Cambyse, maître de la vallée du Nil, avait voulu pousser plus avant vers l'Ouest et vers le Sud. Un corps de troupes, lancé dans la direction de l'Oasis d'Ammon, périt tout entier, englouti, racontait-on, par une tempête de sable. L'expédition d'Éthiopie ne sombra pas dans un pareil désastre, mais dut rebrousser chemin sans avoir rien ajouté aux conquêtes des derniers pharaons. Ces échecs, les mauvaises nouvelles reçues de Perse où se préparait l'usurpation de Gaumata, peut-être certains complots du clergé égyptien qui continuait d'intriguer contre le conquérant comme il avait fait contre les dynasties nationales, tout concourait pour exaspérer le tempérament maladif de Cambyse¹. Il remonta en furieux vers le Nord. A Éléphantine, il détruisit les temples égyptiens, n'épargnant que celui de Yao élevé par les Juifs², et cette exception est significative. En arrivant à Memphis, il trouva le peuple en liesse fêtant un nouvel Apis, et voyant dans cette joie exubérante une insulte à ses malheurs, il blessa mortellement le taureau sacré et fit fouetter les prêtres³. A Memphis encore, il déranger les momies dans leurs tombes, entra dans le sanctuaire de Ptah pour se moquer de la statue divine, et profanant l'*adyton* des Kabires, il livra au feu leurs images⁴. Uzaḥor perdit sa faveur et s'en fut en exil pleurer sur le « grand malheur » de son pays. Ces renseignements, dont les garants sont encore proches des événements, sont les plus sûrs. Pourtant, il s'y mêle déjà de l'incertain : il n'est pas vraisemblable que *tous* les temples aient été renversés, comme écrivent les Juifs d'Éléphantine, ni que, comme le dit Hérodote, la malheureuse expédition de l'Oasis ait eu pour objectif la destruction du sanctuaire d'Ammon⁵. On

1. Nous acceptons l'essentiel du témoignage d'Hérodote (III, 27 et suiv.) sur la « folie » de Cambyse, qui a été mise en doute par certains historiens. Les faits, recueillis moins d'un siècle après, ne peuvent pas être tous inventés, et il faut rendre compte du revirement attesté par l'inscription d'Uzaḥor. Or, le meurtre de l'Apis fut commis au retour de la campagne d'Éthiopie (HÉROD., III, 27-29), et les Égyptiens considéraient que la démence du prince avait été le châtiment de ce sacrilège, alors qu'auparavant il était sain d'esprit (III, 30). C'est la preuve qu'ils gardaient le souvenir du changement d'attitude, dont Uzaḥor fit l'expérience à ses dépens. Ils ne se trompaient qu'en donnant à la folie du roi cette impiété pour cause : c'avait été l'une de ses conséquences.

2. COWLEY, *Aramaic Papyri of the VIth Century B. C.* (1923), n° 30, l. 13-14.

3. HÉROD., III, 27-29. — 4. *Ibid.*, III, 37.

5. *Ibid.*, III, 25, suivi par DIOD., X, 13, 3 ; TROGUE-POMPÉE, dans JUSTIN, I, 9.

oublia vite la bienveillance première de Cambyse et on le rendit responsable de toutes les ruines qu'on montrait aux voyageurs¹. C'était lui qui avait saccagé Thèbes la sainte² et mutilé le Colosse³; lui qui avait détruit le temple de Ptah à Memphis⁴, incendié Héliopolis, où sa rage ne s'était arrêtée que devant l'obélisque⁵. On racontait aussi que lors de la conquête, pour briser la résistance des Égyptiens à Péluse, il avait fait marcher devant ses troupes tous leurs animaux sacrés⁶.

Il reste à commenter un précieux document touchant la politique religieuse de Cambyse. Au revers d'un papyrus de Paris, improprement appelé la « Chronique démotique », sont inscrits plusieurs textes dont deux nous intéressent ici : l'un est relatif à un travail de codification ordonné par Darius (on en traitera plus loin), l'autre est une ordonnance de Cambyse sur les revenus des temples égyptiens⁷. Elle a été copiée au début de l'époque ptolémaïque, mais elle est certainement authentique. Le conquérant décrète que seuls trois temples en Égypte continueront de recevoir les pleins revenus qu'ils touchaient au temps de l'indépendance. De ces temples, le premier est celui de Memphis ; les deux derniers ne sont pas sûrement identifiés : il s'agit peut-être d'Hermopolis Parva et de Babylone près Memphis. Les redevances aux autres sanctuaires sont supprimées ou très diminuées : ils n'auront plus que la moitié du bétail qu'on leur livrait, et plus du tout de volaille : les prêtres élèveront eux-mêmes les oies qu'ils doivent donner à leurs dieux. Le morceau se termine par un compte de ce qui est ainsi perdu en « argent, bétail, volaille, grain et autres choses qu'on donnait aux temples au temps du Pharaon Amasis, et dont Cambyse a ordonné : ne les donnez pas aux dieux ». C'est un acte administratif, et si l'on a en mémoire les abus de la propriété sacerdotale en Égypte, on ne jugera pas cette mesure trop déraisonnable. On serait donc tenté de la reporter

1. Pour nos bonnes gens de France, toutes les ruines datent de la Révolution.

2. STRAB., XVII, I, 16 ; DIOD., I, 46.

3. PAUS., I, 42, 3.

4. STRAB., X, III, 21.

5. STRAB., XVII, I, 27 ; PLIN., XXXVI, 9.

6. POLYEN, *Strat.*, VII, 9.

7. W. SPIEGELBERG, *Die sogenannte demotische Chronik des Pap. 215 der Bibliothèque Nationale zu Paris, nebst den auf der Rückseite des Papyrus stehenden Texten* (1914). — Un commentaire historique a été donné par Ed. MEYER, *Ägyptische Dokumente aus der Perserzeit*, dans les *Sitz. der preuss. Akad. der Wissensch.*, 1915, pp. 287-311 (reproduit dans ses *Kleine Schriften*, II, pp. 69-100).

au début du séjour de Cambyse ; mais il devient alors difficile de l'accorder avec le témoignage formel d'Uzaḥor relatif au temple de Saïs. Il n'est pas besoin d'insister, car cette incertitude sur la date de l'ordonnance est secondaire pour nous ; son importance est autre : elle est un témoignage que l'administration perse se préoccupait de régler jusque dans le détail les affaires des communautés religieuses soumises à l'Empire.

Il y avait cependant eu, par les violences des dernières années de Cambyse, une rupture dans la politique religieuse des Achéménides. Le libéralisme de Darius en fut d'autant plus net et prit l'aspect d'une réaction contre les impiétés de son prédécesseur. Dès qu'il eut mâté les révoltes qui avaient éclaté à son accession, il chercha de toutes manières à regagner les sympathies fort entamées des Égyptiens, et d'abord il voulut restaurer l'ordre religieux bouleversé. Uzaḥor fut reconduit par une escorte d'honneur jusqu'à Saïs pour y rétablir le collège des hiéroglyphes et le service du sanctuaire. Dans son inscription, il loue le souverain qui a pris à cœur « de rappeler à une nouvelle vie tout ce qui était en ruines, de conserver les noms des dieux, leurs temples, leurs revenus et l'ordonnance de leurs fêtes pour toujours ». Un des textes inscrits au revers de la « chronique démotique¹ » nous apprend qu'en 519, Darius envoya un message au satrape d'Égypte pour ordonner « qu'on rassemble les sages... parmi les guerriers, les prêtres, les scribes d'Égypte, afin qu'ils mettent par écrit les anciennes lois de l'Égypte ». On précise qu'il s'agit de « la loi du Pharaon, des temples et du peuple ». La commission travailla jusqu'en 503 ; nous n'avons malheureusement pas le résultat de cette codification qui, nous dit-on, fut rédigée en deux exemplaires : l'un en démotique, l'autre en araméen. Les restrictions imposées par Cambyse furent sûrement abrogées, mais il est douteux qu'on ait simplement repris l'ancien droit pharaonique. Darius — préoccupé à ce moment de l'organisation de son empire — dut introduire des mesures nouvelles. Nous avons l'indice sur un point. D'après une correspondance échangée entre le satrape Phérendate et le collège sacerdotal de Khnum à Éléphantine² et datée de la XXX^e-XXXI^e année

1. SPIEGELBERG et MEYER, *l. c.* — Ce texte particulier a été repris par OLMSTEAD, *Am. Jour. Sem. Ling.*, 1935, pp. 247-249.

2. W. SPIEGELBERG, *Drei demotische Schreiben aus der Korrespondenz des*

(492-491), les prêtres éponymes devaient être approuvés par le gouvernement et remplir certaines conditions qui avaient été fixées par décret royal. Aussi le Grand Roi passait-il aux yeux des Égyptiens pour avoir été leur sixième et dernier législateur. Diodore de Sicile qui rapporte cette tradition ajoute :

Détestant l'impiété dont avait fait preuve son prédécesseur Cambyse envers les sanctuaires d'Égypte, il s'attacha à pratiquer la douceur et la piété. Il fréquenta les prêtres égyptiens et s'instruisit de la théologie et des faits consignés dans les livres sacrés ; averti par là de la magnanimité des anciens rois et de leur bienveillance à l'égard de leurs sujets, il imita leur vie et cela lui valut une telle faveur que seul entre tous les rois il fut proclamé dieu de son vivant¹, et qu'après sa mort il reçut des honneurs égaux à ceux des plus justes parmi les antiques princes de l'Égypte².

Portrait idéalisé sans doute, mais dont les grandes lignes sont fidèles. Darius, en effet, visita en 517 sa province du Nil, où les agissements du satrape Aryande menaçaient de lui aliéner la population. Il arriva à Memphis comme on menait le deuil d'un Apis défunt. Prenant le contre-pied de Cambyse, il fit afficher qu'il promettait cent talents d'or à qui présenterait un nouvel Apis, et gagnés par cette piété, les habitants se rallièrent à lui³. D'une extrémité à l'autre de l'immense satrapie se voyaient les preuves concrètes de ce sens politique qui passait pour être de la dévotion. A Tell el-Maskhouta, sur une stèle hiéroglyphique, Darius est dit « né de Neith, la dame de Neith, la dame de Saïs, image du dieu Ra qui l'a mis sur son trône pour accomplir ce qu'il a commencé... maître de toute la sphère parcourue par le disque solaire. Lorsqu'il était dans le sein de sa mère et qu'il n'avait pas paru sur la terre, elle l'a reconnu pour son fils, etc.⁴ ». A Memphis, le sanctuaire de Ptah avait été

Pherendates, des Satrapen Darius' I., mit den Chnumpriester von Elephantine, dans les Sitz. d. preuss. Ak. d. Wiss., 1928, pp. 604-622.

1. Ici Diodore se trompe, en vrai Grec qui répugne à l'apothéose : tous les Pharaons étaient « fils de Ra ».

2. Diod., I, 95, 4-5. Il paraît contredit par Hérod., II, 110 qui raconte qu'on ne permit pas à Darius de placer sa statue à côté de celle de Sésostris, parce qu'il n'avait pas fait d'aussi grandes actions que lui. Mais cette historiette, qui suppose que Darius n'est venu en Égypte qu'après la guerre scythe, est sûrement un conte de drogman. — Le souvenir de Darius législateur a également été conservé par PLATON, *Epist.* VII, 332b.

3. POLYEN, *Strat.*, VII, 11, 7.

4. *Recueil de Travaux...* XIII, p. 106.

réparé par ses soins ; il avait fait des fondations pieuses à Edfou¹ ; un temple menaçait ruine dans l'Oasis d'El-Khargeh, il l'avait reconstruit et s'était fait représenter sur ses murs en costume de roi-prêtre, présentant son offrande à Ammon². Vraiment, l'architecte Khnum-ib-Ra pouvait, en la 30^e année de son règne, l'appeler « l'ami de tous les dieux³ ».

Le libéralisme de Darius s'était étendu aux autres contrées de l'Empire. Nous n'avons pas de renseignements précis relatifs à la Babylonie. Dans l'inscription de Béhistun, il se loue sans doute d'avoir « restauré les temples détruits par le Mage⁴ » et « rétabli le peuple dans son premier séjour en Perse, Médie et autres régions », mais on ne sait pas quels furent le caractère exact ni l'étendue de ces mesures. Le souci de ménager les sentiments de ses sujets mésopotamiens se manifeste peut-être à la fin d'une inscription triple d'Ecbatane⁵, où les textes perse et élamite ont : « Puisse Ahuramazda me protéger moi et ma maison », et où le texte babylonien traduit : « Puisse Ahuramazda avec les dieux me protéger, moi et ma maison. » Cette addition tranche sur le formulaire de ses inscriptions perses où, sauf exception, le dieu national est nommé seul.

Nous sommes mieux informés sur les pays grecs. Sous Tibère, les Milésiens invoquaient le souvenir de Darius à propos des privilèges de leur temple d'Apollon⁶. D'après Ctésias⁷, Darius passant le Bosphore, avait élevé un autel à Zeus Diabatérios. Lors de la guerre médique, l'amiral Datis rassura ainsi les Déliens : « J'ai reçu ordre du Roi de ne causer aucun dommage dans le pays où sont nés les deux dieux (Apollon et Artémis), ni à la terre ni à ses habitants », et il fit brûler sur l'autel trois cents talents d'encens⁸. Le nom de Datis se lit — en surcharge il est vrai — dans un inventaire des offrandes faites au temple d'Apollon Délien⁹.

1. LEPSIUS, *Denkmäler*, IV, 43 a.

2. BRUGSCH, *Reise nach der grossen Oasen et Khargeh*, 1876 ; H. J. L. BEADNELL, *An egyptian Oasis*, 1909, etc.

3. COUYAT et MONTET, *Les inscriptions du Ouâdi Hammamat*, nos 186 et 190.

4. Behistun, § 14 ; WEISSBACH, p. 21. Le texte babylonien a *bitâte^m ša ilâni*.

5. *Jour. Roy. As. Soc.*, 1926, pp. 433-436.

6. TACITE, *Ann.*, III, 63. D'une façon plus vague, les Éphésiens affirmaient que les privilèges du sanctuaire d'Artémis étaient restés intacts sous la domination perse (*ibid.*, III, 61).

7. Fr. 17, dans PHOTIUS, *Bibl.* 72.

8. HÉROD., VI, 97. Cf. VI, 118, où Datis restitue une statue d'Apollon dérobée par ses marins.

9. *Bull. Corr. Hell.*, XIV, p. 410. La mention est apocryphe (HOMOLLE

Ces témoignages sont corroborés par une inscription trouvée près de Magnésie du Méandre. Quoiqu'elle ait été gravée à l'époque impériale, il y a toutes chances qu'elle reproduise fidèlement un texte ancien¹. C'est une lettre adressée par Darius à son satrape (?) Gadata. Il le loue d'avoir mis en valeur les terres d'Asie Mineure, mais il lui fait aussi des reproches : « D'autre part, comme tu fais disparaître mes sentiments à l'égard des dieux, je te ferai éprouver, si tu ne changes pas, ma colère excitée par une injure. Les jardiniers sacrés d'Apollon ont été par toi soumis à l'impôt et contraints de travailler en terrain profane : c'est là méconnaître les sentiments de mes ancêtres pour le dieu qui a dit aux Perses... ». Le texte s'interrompt au point où il nous aurait donné les raisons de cette dévotion des Achéménides. C'est dommage ; cependant, tout mutilé qu'il est, il manifeste le souci qu'avait le Grand Roi de préserver les privilèges reconnus par lui ou par ses prédécesseurs aux cultes de ses sujets.

La politique religieuse des premiers rois perses est suffisamment illustrée par ces documents de provenances diverses. Partout, en Asie-Mineure et en Égypte comme en Babylonie, ils ont respecté, ils ont même encouragé les coutumes locales lorsqu'elles étaient conciliables avec l'ordre public. L'administration centrale et les chancelleries des satrapes sont intervenues pour leur donner un statut légal ; le trésor a subventionné la réparation des sanctuaires et l'exercice du culte. Il y eut sans doute un revirement sous Cambyse, mais l'Égypte seule eut à en souffrir et il fut vite racheté par Darius. Si l'on fait abstraction de ces quelques années et si l'on considère les trois règnes en bloc et l'ensemble de l'Empire, on peut dire que la bienveillance fut générale et continue.

Or il n'y avait aucun motif pour que les Juifs en fussent exclus. Ils semblent même avoir eu quelques titres à mériter qu'on les fit profiter de ce libéralisme. Lorsque Cyrus eut recueilli l'héritage de l'empire babylonien, il rêva d'annexer l'Égypte. La conquête ne devait être réalisée que par son fils, mais il en prépara de loin l'exécution. Ses troupes devaient

Bull., XV, pp. 140-141), mais elle témoigne de la créance dont jouissait à Délos le récit d'Hérodote.

1. *Bull. Corr. Hell.*, XIII, pp. 529-542 ; DITTENBERGER, *Sylloge*³, n° 22. Cf. Ed. MEYER, *Die Entstehung des Judentums*, pp. 19 ss.

nécessairement traverser la Palestine : n'était-il pas avantageux de s'y gagner des amitiés en rétablissant un foyer national juif et en restaurant le Temple ? Au début du règne de Darius, alors que des usurpateurs surgissaient aux quatre points cardinaux de ses états, que les provinces se soulevaient l'une après l'autre, que l'Égypte outragée par les cruautés démentes de Cambyse menaçait d'échapper, il était derechef utile de s'assurer par une bienveillance, en somme peu coûteuse, la fidélité du pays judéen. Ce ne sont que des conjectures, mais on accordera qu'elles n'ont rien d'invraisemblable. On peut aussi, et peut-être avec plus de sécurité, invoquer des raisons proprement religieuses. On aura été frappé de voir que les faveurs de Darius en pays grec s'étaient spécialement exercées à l'endroit du culte d'Apollon. Les Achéménides avaient sans doute reconnu une parenté entre ce dieu du soleil radieux, dardant ses flèches d'or, et leur Ahuramazda, symbolisé par la flamme brillante et purificatrice des pyrées, ou surgissant à mi-corps du disque ailé planant en plein ciel. Pareillement, ils avaient peut-être été surpris de trouver chez les Juifs de Babylonie la foi en un Dieu unique et créateur, qui ne tolérerait pas les images et dont le culte tranchait tellement sur le polythéisme environnant. Chez eux, Ahuramazda occupait également une place transcendante : il était « le plus grand de tous dieux¹ », et Darius ne nomme que lui dans ses inscriptions royales, là où les souverains d'Assyrie et de Babylonie énuméraient la kyrielle de leurs protecteurs célestes ; il était « celui qui a créé le ciel et la terre, qui a créé les hommes, qui a donné toutes faveurs aux hommes qui habitent en elle (la terre)² ». De leur point de vue, l'assimilation n'était pas trop malaisée, et elle s'exprime dans les actes officiels relatifs aux Juifs, où Yahvé n'est point nommé par son nom³, mais désigné par les qualificatifs de « Dieu grand », « Dieu du ciel », « Dieu du ciel et de la terre ». Sûrs d'entrer dans la pensée du maître, les Juifs ont repris ces formules, qui n'offensaient pas leur foi, dans leurs rapports avec les officiers du Grand Roi⁴.

1. Darius, Persépolis d et g (WEISSBACH, pp. 81 et 85) ; Ecbatane (*Jour. Roy. As. Soc.*, 1926, p. 433) ; Suse (*Mém. Délég. Perse*, XXI, 1).

2. Darius, Persépolis g (WEISSBACH, p. 85) ; Naqš-i-Rustam a (p. 87) ; Suse e (p. 99) ; Elwend (p. 101) ; Suez c (p. 103) ; Suse (M. P., XXI 1).

3. Sauf dans le décret de Cyrus, première forme (Esd., I, 2).

4. De même, un siècle plus tard à Éléphantine, « Dieu du ciel » est une désignation de Yao, très spécialement dans les pièces officielles. Il ne me paraît pas douteux que l'initiative de cet emploi soit venue de la chancellerie perse.

Ce n'est pas assez dire que la politique religieuse de Cyrus et de Darius, telle que nous la connaissons, n'exclut pas qu'ils aient pu rendre des décrets favorables au Temple de Jérusalem. Il faut reconnaître que les témoignages contemporains et les traditions grecques s'accordent parfaitement à ces mesures. Et cette harmonie se manifeste jusque dans les dates. On nous dit que le décret de Cyrus a été rendu en la première année de sa souveraineté babylonienne (Esd., I, 1 ; VI, 3) : or, c'est précisément aux mois qui suivirent la prise de Babylone que les documents cunéiformes reportent ses faveurs envers les sanctuaires mésopotamiens. Sous Darius, les travaux du Temple reprirent à l'automne de 520¹, l'entreprise était déjà en bonne voie lorsque le satrape fit son enquête (Esd., V, 8) et la transmission de son rapport à la Cour a demandé quelque délai. La réponse du roi n'a donc pu être donnée qu'en 519 : or, c'est en 519 aussi que le même Darius écrivit à ses fonctionnaires d'Égypte de préparer la codification des lois sacrées du pays, et c'est probablement vers cette date qu'il octroya à Uzaḥor la permission de restaurer le culte à Saïs.

II. LE PROBLÈME LITTÉRAIRE

L'enquête historique a montré que Cyrus et Darius ont pu autoriser officiellement la construction du Temple de Jérusalem. Comme il est avéré que le Temple a été rebâti sous Darius, et qu'il ne pouvait l'être sans un firman royal, on doit conclure que ce souverain a effectivement pris une telle mesure. Comme d'autre part il faut maintenir, malgré les objections qu'on soulève encore contre la tradition biblique², que la construction a bien débuté sous Cyrus, il faut dire que Cyrus aussi a rendu un décret. Ces actes officiels ont donc existé ; mais c'est une autre question de savoir si nous en avons conservé le texte même, ou au moins

1. Ag., I, 15 : VI^e mois de la 2^e année de Darius. Celui-ci ayant été reconnu roi à l'automne de 522, sa première année de règne selon le comput babylonien court à partir de Nisan 521.

2. La discussion ne serait pas de mise ici. Retenons seulement une raison générale : sauf quelques enfants terribles de la critique, tout le monde admet qu'il y eut un retour de l'Exil sous Cyrus. Or, d'après ce que nous savons de la mentalité des exilés, le premier objectif de ces immigrants dut être la restauration de leur sanctuaire. Des difficultés extérieures et intérieures les empêchèrent seules de la mener à terme.

le contenu substantiel. Déjà cependant, la recherche précédente établit une présomption, qui est favorable aux documents contenus dans la Bible.

Le décret de Cyrus est donné deux fois et sous deux formes différentes, d'abord isolément (Esd., I, 2-4), puis joint à l'acte de Darius (Esd., VI, 3-5). Le premier texte qui pose un problème particulier sera étudié plus tard. Le décret de Darius (incorporant celui de Cyrus, Esd., VI, 3-12) se présente comme la réponse à une enquête et à un rapport du satrape de Transeuphratène (Esd., V, 3-17). Enfin tous ces documents font partie du grand fragment araméen d'Esd., IV (7) 8 à VI, 18.

On connaît les difficultés que présente cette section. Nous n'en retenons que deux. Esd., IV, 7 est rédigé en hébreu, mais fortement métissé d'araméen ; il semble annoncer le texte d'une lettre écrite à Artaxerxès I^{er} par Tab'el et ses compagnons, mais le verset reste en l'air et le v. 8 donne immédiatement le texte d'une autre lettre envoyée par Rehum et Šamšaï pour accuser les Juifs auprès du Grand Roi. Chose plus grave, la section IV, 7-23 rapporte des faits du règne d'Artaxerxès I^{er}, postérieurs par conséquent d'un bon demi-siècle aux événements relatés dans la section suivante (Esd., IV, 24 à VI, 18) et qui tombent sous Darius I^{er}. En deux travaux qui — en France du moins — n'ont pas suffisamment retenu l'attention des exégètes et des historiens d'Israël¹, M. H. Schaeder a résolu ces énigmes d'une manière fort ingénieuse. Approfondissant une suggestion de Klostermann, déjà utilisée par R. Kittel, il considère tout le morceau araméen comme le contenu, abrégé par le Chroniste, de la lettre de Tab'el annoncée à IV, 7. Ce Tab'el était un Juif et sa lettre n'avait pas pour objet de charger la communauté de Juda, mais de la défendre. C'était un plaidoyer où il reproduisait un certain nombre de pièces officielles, données non pas selon leur suite chronologique, mais selon l'ordre dynamique que requerrait son argumentation. Celle-ci se restitue ainsi : Rehum et Šamšaï ont accusé les Juifs auprès d'Artaxerxès (IV, 8-16), et celui-ci leur a donné satisfaction en ordonnant de suspendre la construction des murs (IV, 17-22). Mais, poursuivait Tab'el d'après Schaeder, que le Roi se reporte aux actes de ses prédécesseurs et il y trouvera un précédent favorable aux Juifs. Les mêmes

1. H. H. SCHAEDEr, *Esra der Schreiber*, 1930, pp. 27 ss. ; *Iranische Beiträge I* (*Schriften der Königsberger gel. Gesellschaft*, VI 5), 1930, pp. 212-225.

difficultés s'étaient élevées sous Darius à propos de la restauration du Temple : le satrape Tattenai avait procédé à une enquête ; à sa demande Darius avait fait rechercher dans les archives une autorisation émanant de Cyrus, et il l'avait confirmée par un nouveau décret plein de bienveillance (v, 3 à vi, 15). Ainsi, concluait Tab'el toujours d'après Schaeder, que le Roi s'inspire des exemples de ses ancêtres et que passant outre aux calomnies de Rehum, il autorise le rétablissement de l'enceinte de Jérusalem.

Cette solution est très séduisante, car elle supprime l'incohérence apparente entre les vv. 7 et 8 du chap. iv et donne une explication raisonnable de l'arrangement anachronique des documents. Du coup, l'authenticité des décrets serait solidement établie, car Tab'el dans cet écrit destiné à la Cour ne se serait pas risqué à une falsification ou à une fiction de pièces officielles et la connivence de l'officier perse Mithridate (en comprenant avec Schaeder בשלם de iv, 7 comme un aramaïsme pour בשלום) lui permettait d'en avoir une connaissance exacte. L'hypothèse soulève cependant des difficultés. L'argument de Tab'el n'était pas très convaincant, car les édits de Cyrus et de Darius concernaient la reconstruction du Temple, et il les invoquait pour obtenir la licence de relever les murs de la ville. Il n'y avait point parité, et la cour de Perse pouvait apprécier les deux entreprises d'un œil très différent. Concédons pourtant que c'était un assez bon argument d'avocat ; il reste étonnant que, lorsque Néhémie demande et obtient la permission tant désirée, il ne fasse aucune allusion à ce plaidoyer de Tab'el ni à ses raisons (Ne., II, 1-8), et l'explication que Schaeder donne de ce silence n'est pas pleinement satisfaisante¹. Mais la plus grave objection a été faite par Eissfeldt² : il est difficile d'admettre que le Chroniste utilisant l'écrit de Tab'el en ait supprimé tout ce qui concernait son but et ce qui faisait sa force probante, l'armature logique qui liait les diverses pièces, bref ce qui le rendait intelligible. Cependant, cette raison même n'est pas décisive contre Schaeder. Si en effet on examine l'ensemble des livres d'Esdras et de Néhémie, on a l'impression d'un travail inachevé où le Chroniste n'a pas mis la dernière main. Il a pris ce qui l'intéressait dans les différentes sources dont il disposait, mais l'arrangement de ce matériel n'est

1. *Iranische Beiträge*, I, pp. 217-218.

2. *Einleitung in das Alte Testament* (1934), p. 595.

qu'ébauché. Au risque d'introduire nos habitudes modernes dans la manière de composer des anciens, on dirait qu'il a rassemblé des notes, mais qu'il n'a pas procédé à la rédaction définitive. S'il en est ainsi, on conçoit qu'il ait négligé l'argumentation de Tab'el et n'ait retenu que les documents, qu'il comptait utiliser dans un autre contexte.

Si l'on hésite malgré tout à adopter les conclusions de Schaeder, on reconnaîtra néanmoins — l'accord sur ce point paraît unanime — que la section Esd., iv, 8-vi, 18, relève d'une même source araméenne, que le Chroniste n'a pas pris la peine de traduire en hébreu, mais qu'il a pu remanier ou compléter sur certains points, puisqu'il possédait également l'usage des deux langues. Dans ce document, il a trouvé les édits de Cyrus et de Darius, qui existaient donc déjà lorsque, vers 300, il a entrepris la rédaction de sa grande Histoire religieuse. Pouvons-nous remonter plus haut ?

On a pensé que l'examen linguistique pouvait en décider, puisque nous possédons une série d'inscriptions ou de textes araméens bien datés à partir du VIII^e siècle av. J.-C. Les papyrus d'Éléphantine, qui couvrent tout le V^e siècle fournissent le meilleur point de comparaison. Les faits ont été rassemblés par Torrey¹, Baumgartner², Rowley³, pour ne citer que quelques travaux plus marquants, et tous s'accordent à dire que l'araméen d'Esdras présente un aspect plus jeune que celui des papyrus. La composition du document araméen serait donc de peu antérieure au Chroniste, et de là à conclure que les faits qu'il rapporte, spécialement les deux édits qui nous occupent, sont inauthentiques, il n'y avait qu'un pas qui a été allègrement franchi par Torrey et par Baumgartner. C'est aller trop vite en besogne. Schaeder⁴ et le P. Messina⁵ ont repris cette discussion et l'ont élargie en faisant appel aux textes pehlevi, qui ont conservé comme des fossiles certains témoins de l'ancien araméen. Ils ont prouvé d'une manière efficace que les différences alléguées entre l'araméen biblique et celui d'Éléphantine se réduisaient à une modernisation de l'orthographe et à l'introduction de certaines formes de la conversation, mais que la langue était fondamentalement la même que celle des papyrus.

1. *Ezra Studies* (1910), pp. 61 ss.

2. *Das Aramäische in Buche Daniel*, dans la *Zeit. f. alt. Wiss.*, 1927, pp. 81-133.

3. *The Aramaic of the Old Testament* (1929).

4. *Iranische Beiträge*, I, pp. 225-254.

5. *L'antico arameo*, dans les *Miscellanea Biblica* (1934), II, pp. 69-103.

L'hypothèse d'un tel rajeunissement de la *forme* des édits avait jadis été présentée par plusieurs, mais sans ce luxe de preuves. Torrey, dont Baumgartner cite avec complaisance le verdict, l'avait repoussée avec dédain : supposer qu'on ait fait ainsi disparaître des pièces les archaïsmes qui assuraient de leur authenticité était à ses yeux « attribuer au Chroniste ou à ses prédécesseurs une stupidité absolument sans exemple¹ ». Vraiment ? — Les gens de Magnésie du Méandre, lorsqu'ils ont recopié à l'époque impériale la lettre de Darius à Gadata, l'ont accommodée à la langue de leur temps et n'y ont laissé subsister que quelques vestiges du dialecte ionien. Pourtant, personne ne s'est avisé de les trouver stupides, et à peu près tout le monde tient le document pour authentique. C'est donc faire au Chroniste une mauvaise querelle : acceptant les édits comme des textes de bonne foi, il a modernisé leur forme, ne pouvant pas prévoir que les critiques du ^{xx}e siècle en prendraient prétexte pour suspecter leur fond. Ils y sont d'autant moins autorisés que les corrections orthographiques et la réaction de la langue parlée sur la tradition des textes écrits sont des faits constants, attestés d'un bout à l'autre de la Bible hébraïque, et qui ont agi jusqu'à l'époque des Massorètes.

La source araméenne du Chroniste est donc ancienne, et si les édits qu'elle contient sont des faux, la supercherie remonte très haut². On peut aller plus loin et rechercher si la langue dans laquelle ils nous ont été conservés n'apporte pas une présomption en faveur de leur authenticité. Lorsque, il y a plus de cinquante ans, on commença d'étudier les textes araméens d'Égypte, l'étonnante clairvoyance de Clermont-Ganneau y vit la preuve que l'araméen avait servi de langage officiel dans les bureaux achéménides³. Son jugement a été amplement confirmé par les découvertes postérieures, spécialement celles d'Éléphantine, et l'on a communément admis que dans toute la partie occidentale de l'Empire, l'araméen, utilisé pour les transactions commerciales dès la fin du royaume assyrien, était devenu la langue de l'État perse. Récemment, H. Schaeder a poussé la thèse à l'extrême⁴ : il estime que Darius a choisi l'araméen comme unique mode

1. *Ezra Studies*, p. 163, n. 35 ; BAUMGARTNER, *l. c.*, p. 122.

2. Cf. Ed. MEYER, *Entstehung...*, p. 27.

3. CLERMONT-GANNEAU, *L'origine perse des documents araméens d'Égypte*, paru d'abord dans la *Rev. Archéol.*, 1878 et 1879.

4. *Iranische Beitr.*, pp. 199-212.

d'expression de ses chancelleries, non seulement dans les provinces méditerranéennes, mais aussi dans les territoires proprement iraniens et dans l'Est de son empire.

Sous cette forme absolue, l'affirmation est bien difficile à maintenir¹. La réalité paraît beaucoup plus complexe. Pour tout l'Orient, la supposition est gratuite, puisqu'il n'y a aucun exemple de cet emploi officiel². Restent les provinces occidentales. En Asie Mineure, un poids d'Abydos de Mysie (VI^e-V^e siècle) porte une épigraphe en araméen³, et plus tard ce dialecte servira aux devises des monnaies perses. Le Lydien, qui a fait graver la bilingue de Sardes sous un Artaxerxès⁴, n'a pu choisir l'araméen pour traduire son parler national que parce que c'était la langue de l'administration, et l'inscription de Guzneh (V^e s.), qui marque une limite de propriété, témoigne probablement aussi pour cet usage, encore que son auteur paraisse être un Sémite⁵. L'araméen était donc un langage officiel en Asie Mineure ; mais son emploi n'était pas absolu. L'inscription de Magnésie du Méandre, dont nous avons parlé, est en grec et certaines tournures inclinent Ed. Meyer à penser que la traduction a été faite à la cour même de Perse⁶. D'après Hérodote (IV, 87), Darius avait érigé sur le Bosphore deux stèles : l'une en caractères grecs, l'autre en caractères cunéiformes⁷.

Le même état de choses se retrouve en Égypte et y est mieux documenté. Lorsqu'il s'agit de la correspondance entre les officiers perses et les Juifs de Syène ou de la traduction (officielle sans aucun doute) de l'inscription de Béhistun trouvée dans le quartier juif d'Éléphantine, on peut penser que l'araméen a été choisi à cause de la race des destinataires ; le fait est déjà fort important pour notre objet. Mais il y a des cas plus décisifs : un égyptien Paḥim (Pakhôme) écrit

1. Cf. MESSINA, *l. c.*, pp. 85 et suiv.

2. La mention d'une inscription araméenne sur la tombe de Darius dans SCHAEFER, *Iran. Beitr.*, p. 202 ; WESSENDONK, *Litterae Orientales*, 49 (janv. 1932), pp. 1 et suiv. ; CHRISTENSEN, *Die Iranier* (1933), p. 296⁴, MESSINA (*l. c.*, p. 90), repose sur une indication insuffisante donnée par HERZFELD (*Zeitsch. deut. morg. Gesell.*, 1926, p. 244). En fait c'est une inscription en vieux perse écrite en caractères araméens (cf. HERZFELD, *Archaeological Hist. of Iran*, p. 48 et *Biblica*, 1936, pp. 102-103). Nous allons y revenir.

3. CIS, II, 108.

4. Étudiée par LITTMANN, dans la *Zeitsch. für Assyriol.*, XXXI, pp. 122 ss. ; COWLEY dans les *C. R. de l'Ac. des I. B. L.*, 1921, pp. 7 ss.

5. J. A. MONTGOMERY, *Jour. Am. Or. Soc.*, XXVIII, 1907, pp. 164-167.

6. *Entstehung...*, p. 20.

7. ἀσσυρια γράμματα ne peut guère désigner ici que les cunéiformes perses.

en araméen à un haut fonctionnaire Mithrawahišt¹ ; le satrape Arsam donne en araméen l'ordre à Wahprimahi (un égyptien) de faire réparer un bateau². Dans ces deux cas, ni l'envoyeur ni le destinataire ne comprenaient la langue dans laquelle était rédigée la missive et ils devaient recourir à des intermédiaires ; précisément, à la fin de la lettre d'Arsam, on trouve mentionné un secrétaire araméen : 'Anani. De même, les registres du chantier naval d'État à Memphis étaient tenus en araméen³, et nous avons vu qu'il existait un exemplaire araméen du recueil de lois rassemblé sur l'ordre de Darius⁴. L'usage officiel est donc bien attesté, mais comme en Asie Mineure il n'est pas exclusif. Le recueil de lois avait également été transcrit en démotique, et c'est en démotique encore que s'était échangée la correspondance entre le satrape Phérendate et les prêtres de Khnum⁵.

En somme, il semble que les procédés de l'administration achéménide aient été plus souples que le suppose M. Schaeder. Dans les provinces occidentales, elle a communément employé l'araméen, mais elle s'est aussi servie du grec chez les Grecs d'Asie Mineure, du démotique en Égypte⁶. Jamais, semble-t-il, elle n'a utilisé la langue nationale perse en dehors des inscriptions monumentales⁷ et cette exclusion qui apparaît étonnante a des raisons simples. La langue perse avait alors deux moyens d'expression graphique. Certainement à partir de Darius, et presque sûrement déjà avant lui⁸, on employa un système cunéiforme dérivé du syllabaire assyrien. Cette écriture n'était pratique que pour la gravure sur pierre ou l'impression sur argile, et de fait elle ne paraît avoir été

1. CIS, II, 144.

2. COWLEY, *Aramaic Papyri*, n° 26.

3. N. AIMÉ-GIRON, *Textes araméens d'Égypte* (1931), pp. 13-63.

4. Ci-dessus. Le texte parle d'« écriture assyrienne ». Comme c'est un rouleau de papyrus, matière impropre aux cunéiformes, il s'agit de l'araméen. De même, l'écriture carrée des Hébreux, dérivée de l'araméen, est appelée אשורי. Cf. Ed. MEYER, *Kleine Schriften*, II, pp. 96-97.

5. Ci-dessus, p. 93.

6. D'après Est., I, 22 ; III, 12 ; VIII, 9, les édits de Xerxès sont adressés à chaque peuple en sa langue, témoignage dont il faut certes restreindre la portée, mais qu'on ne peut rejeter complètement.

7. Et encore rarement : stèles de Darius dans l'isthme de Suez (WEISSBACH, pp. 102-103), et HÉROD., IV, 87.

8. Si l'inscription de Murghab est vraiment de Cyrus le Grand et non de Cyrus le Jeune et si celle d'Ariaramnes, arrière-grand-père de Darius, publiée par HERZFELD (*Archaeologische Mitteilungen aus Iran*, II, pp. 118 ss.) est bien authentique, ce dont plusieurs iranaisants doutent encore.

utilisée que pour les inscriptions d'apparat, textes monumentaux ou tablettes de fondation. Pour les besoins courants, les chancelleries utilisaient le parchemin ou le papyrus, et sur cette matière impropre aux cunéiformes, on transcrivait très probablement le perse en *lettres* araméennes¹. En effet, certaines erreurs dans la traduction babylonienne des inscriptions perses s'expliquent mieux si le scribe travaillait sur un texte où les consonnes seules étaient notées (écriture araméenne) et non les syllabes avec leurs voyelles (cunéiforme). On sait aussi que le même alphabet a fourni plus tard son moyen d'expression au pehlevi, au sogdien et au pārsi. Dès le v^e siècle av. J.-C., dans le nord-ouest de l'Inde, les lettres araméennes servaient à noter la langue aryenne qu'on y parlait (écriture kharoṣṭhi) et l'on peut voir là une imitation de l'usage achéménide de transcrire le perse en caractères araméens. Ces conjectures paraissent sérieusement confirmées par la découverte d'une inscription de la tombe de Darius I^{er}, rédigée en vieux perse, mais gravée dans l'alphabet araméen². C'est sous cette forme, que les pièces d'archives devaient se conserver, et cela explique à la fois les διφθέραι que Ctésias se vante d'avoir consultées³ et le « rouleau » d'Esd., vi, 24. C'est sous cette forme aussi que devaient être rédigés les actes de l'administration centrale et des provinces iraniennes. Il est possible que dans les satrapies de l'Ouest, ce système ait été parfois utilisé, mais nous n'en avons aucune preuve. C'eût été d'ailleurs bien inefficace, puisque le vieux perse n'était compris nulle part dans cette portion de l'Empire. Et c'est pourquoi, nous l'avons vu, on y employait l'araméen comme langue officielle courante, ou les parlers locaux, grec et démotique.

Mais — et nous revenons directement à notre sujet — lorsqu'il s'agissait des Juifs, les secrétaires d'État n'avaient même pas ce choix : ils ne pouvaient leur écrire qu'en

1. Cf. HERZFELD, *Archaeological History of Iran*, p. 48 et WESENDONK *Über die Verwendung des Aramäischen im Achämenidenreich*, dans les *Litterae Orientales*, 49 (janv. 1932), pp. 1-10.

2. HERZFELD, *l. c.*, p. 48. — Il est curieux de rapprocher le récit de STRAB. XV III, 7, d'après lequel il y avait sur la tombe de Cyrus une inscription *grecque* gravée en caractères *persans*.

3. CTÉSIAS cité par DIOD. III, 32.

4. Peut-être aussi ce procédé jette-t-il quelque lumière sur le passage énigmatique d'Esd., iv, 7, où il est question d'une lettre כְּתִיב אֲרָמִית וּמִתְרָגָם אֲרָמִית. L'auteur veut-il souligner que, contrairement à un autre usage qu'il connaît, ce document était araméen à la fois d'*écriture* et de *langue*?

araméen, qui se trouvait être à la fois la langue administrative commune et celle que les destinataires parlaient ou au moins comprenaient¹. C'est pour cela qu'en 407 le gouverneur perse de Juda, Bagoas, répond en araméen aux Juifs d'Éléphantine², qu'en 419 Darius II leur envoie en araméen sa décision relative à la fête des Azymes³, et que le décret d'Artaxerxès de 458 se présente comme une enclave araméenne dans le livre d'Esdras (VII, 12-26). C'est pour cela enfin que si un édit de Darius, confirmant celui de Cyrus, a été expédié en 519 au satrape de Transeuphratène à l'intention des Juifs, il a certainement été rédigé ou traduit officiellement en araméen.

Il n'y a donc, dans la tradition des documents cités à Esdr. VI, rien qui aille contre leur authenticité ; plutôt, toutes les analogies la confirment. Les seules objections pourraient venir de l'examen interne du texte. Elles n'ont pas manqué d'être soulevées⁴ : on dit que les édits sont présentés d'une manière qui les rend suspects et que leur contenu et leur style démentent leur origine supposée. Voici les principaux arguments⁵.

a) *L'édit de Darius est présenté comme la réponse à une lettre du gouverneur Tattenai. En fait, les deux textes ont des ressemblances qui trahissent la main d'un même faussaire.*

Les ressemblances sont : V, 8^b et VI, 4^a ; V, 13-15^a et VI, 3^a, 5 ; V, 15^b et VI, 7^b. Elles n'étonneront pas quiconque est un peu familier avec le genre épistolaire de l'Orient ancien. Pour ne pas sortir des documents utilisés plus haut, tous les éléments de la réponse de Bagoas sont empruntés au *placet* des Juifs d'Éléphantine⁶. On remarquera de plus que

1. C'est l'époque où en Judée l'hébreu est évincé par l'araméen comme langue parlée ; l'évolution est à peu près achevée sous Esdras et Néhémie. A Éléphantine, dans tout le lot des papyrus du V^e siècle, il n'y a pas une ligne d'hébreu.

2. COWLEY, n° 32.

3. *Ibid.*, n° 21.

4. Ce sont toujours, pour le fond, les vieilles raisons de WELLHAUSEN, KOSTERS et GRAETZ. Nous les prenons sous la forme plus récente qu'elles ont reçues de TORREY, *Ezra Studies* (1910) ; BATTEN, *Ezra and Nehemia* (1913) ; HÖLSCHER, dans KAUTSCH, *Die heilige Schrift des ATs*⁴ (1922-1923).

5. Dans cette discussion, nous n'utiliserons guère le Pseudo-Esdras, qui jouit auprès des critiques récents d'une faveur imméritée. Il n'a pas — au moins pour les passages qui nous concernent — d'autre antécédent que le texte massorétique et il est de peu de secours pour son intelligence.

6. COWLEY, n° 32.

la similitude est surtout grande entre l'édit de Cyrus reproduit par Darius (VI, 3-5) et ce que les Juifs interrogés par Tattenai disent de son contenu (v, 13-15). S'il y a eu fraude, dit-on, cela s'explique ; mais s'il n'y a pas eu fraude, cela s'explique encore mieux et une divergence eût été fort embarrassante. Alors quelle valeur garde cet argument contre l'authenticité ?

b) *On cherche l'édit de Cyrus à Babylone et on le trouve à Ecbatane.*

Le texte d'Esd., VI, 1-2 : « On chercha dans les dépôts d'archives de Babel, et on trouva dans Ecbatane... », est embarrassé. Certains modernes veulent rayer Babel ; les meilleurs manuscrits des LXX omettent Ecbatane. Je crois qu'il n'est besoin d'aucune correction. Ou bien בבל est employé comme nom de pays et désigne improprement tout le centre de l'empire perse (cf. v, 15 : Cyrus, roi de Babel) et l'on comprend alors qu'il soit question des « dépôts d'archives » au pluriel ; ou bien l'auteur veut dire que les recherches, infructueuses d'abord à Babylone, ont été couronnées de succès à Ecbatane. En tout cas, la mention d'Ecbatane est un indice favorable. Le nom de cette ville n'apparaît pas ailleurs dans la Bible. Or, nous savons d'une part que les souverains perses qui passaient l'hiver à Babylone remontaient l'été vers Suse ou Ecbatane¹, et d'autre part que Cyrus a quitté Babylone au printemps de 538². Le décret daté de sa première année de règne (à partir de Nisan 538) a donc dû être rendu à Suse ou à Ecbatane. Un faussaire, opérant en Palestine et sans les informations que nous possédons, serait difficilement tombé aussi juste.

c) *On trouve l'édit de Cyrus écrit sur un rouleau de parchemin ; ç'aurait dû être une tablette.*

Le « rouleau » מגלה, d'Esd., VI, 2 est au contraire très intéressant. Nous avons dit que les bureaux se servaient de cuir comme matériel d'écriture. Plus précisément, Ctésias cité par Diodore dit qu'il a consulté « les parchemins royaux » où les Perses conservaient le souvenir ordonné des événements

1. XÉNOPHON, *Anab.*, III, 5, 15 ; *Cyr.*, VIII, 6, 22 ; ATHEN., XII, 513-514 ; PLUT., *de exil.*, 12.

2. D'après la Chron. de Nabon., III, 12 et suiv., Cambyse officie aux fêtes de Nisan, ce qui suppose que son père n'était déjà plus là.

passés¹. La coutume peut remonter aux premiers Achéménides, car les scribes assyro-babyloniens, dont ils ont continué certaines traditions, employaient déjà le parchemin à côté de l'argile ; le fait est attesté par les textes et par les monuments figurés².

d) *Il y a des expressions qui ne peuvent avoir été employées que par un Juif.*

Darius paraît, en effet, être exactement au courant du rituel des sacrifices (VI, 9). Spécialement בִּיהוּחִין de VI, 9 rappelle l'expression technique רִיחַ-בִּיהוּחִין des lois du Lévitique. De plus « le Dieu qui fait habiter là son nom » (VI, 12) serait un souvenir de Dt., XII, 5. Mais personne ne prétendra que Darius a lui-même dicté le mot-à-mot de son édit, et pour expliquer ces ressemblances, il suffit qu'un Juif ayant quelque accointance dans l'administration ait collaboré de près ou de loin à sa rédaction. Or, au siècle suivant, Néhémie était un familier d'Artaxerxès et Esdras était officiellement chargé des affaires juives³. Rien d'étonnant si déjà sous Darius des Juifs ont été employés par la chancellerie d'État.

e) *Il y a des formules qui ne peuvent pas émaner d'un bureau perse.*

On s'étonne d'abord que Darius fasse prier les Juifs pour le roi et ses fils (VI, 10). Cela n'est cependant extraordinaire ni du point de vue juif, ni du point de vue perse. Jérémie le prescrivait déjà aux premiers exilés (Jr., XXIX, 7). Les Juifs d'Éléphantine promettent au gouverneur Bagoas d'offrir des sacrifices et de prier pour lui⁴. Sous les Séleucides, on sacrifiait pour le roi (1 M., VII, 33), et quotidiennement pour l'empereur sous les Romains. D'autre part, Cyrus se recommande aux dieux de Babylone, lui et son fils Cambyse⁵,

1. DIOD., II, 32 : ἐκ τῶν βασιλικῶν διφθερῶν ἐν αἷς οἱ Πέρσαι τὰς παλαιὰς πράξεις κατὰ τινὰ νόμον εἶχον συντεταγμένας. De même, βασιλῆες διφθέραι dans AGATHIAS II, 27 (époque sassanide). En moyen perse, *fravarlak*, proprement « rouleau », signifie « lettre », cf. MESSINA, l. c., pp. 91-92.

2. Cf. B. MEISSNER, *Babylonien und Assyrien*, II, pp. 343-344.

3. Je renvoie à la brillante démonstration de SCHAEDEER, *Ezra der Schreiber*, pp. 39-59. SCHAEDEER paraît n'avoir pas remarqué un texte qui confirme excellemment sa thèse : Ne., XI, 23-24, à propos d'une ordonnance royale fixant le salaire des chantres, cite un certain Petahyah « attaché royal pour toutes les affaires du peuple ».

4. COWLEY, n° 30, l. 25-26.

5. Cylindre, 34-35.

et Hérodote rapporte que chez les Perses quiconque offrait un sacrifice devait prier pour le Roi¹.

On objecte aussi que Darius dans un acte officiel n'a pas pu émettre l'hypothèse qu'une autre puissance fasse jamais obstacle à ce décret (Esd., vi, 12). C'eût été paraître douter de la solidité de l'Empire perse. Ed. Meyer lui-même, tout chaud partisan qu'il soit de l'authenticité des édits, se croit obligé de reconnaître là une interpolation juive². Ce scrupule surprend chez un historien aussi bien informé. De semblables formules sont de style à la fin des inscriptions assyriennes, et Darius lui-même appelle la malédiction d'Ahuramazda contre quiconque laisserait dans l'oubli ou détruirait sa grande inscription de Behistun³.

f) *Il est invraisemblable que Cyrus et Darius soient entrés dans un tel détail concernant le Temple et le culte.*

En effet, Cyrus fixe les dimensions du Temple et son mode de construction (Esd., vi, 3-4). Le texte est sûrement corrompu : la hauteur est fantastique, la largeur serait triple de celle de l'édifice salomonien et la longueur manque. On peut penser que le texte primitif donnait des mesures plus voisines de celles du premier Temple, tel qu'il est décrit à 1 R., vi, 2. Mais alors, dit-on, n'est-ce pas la preuve qu'il en est une adaptation ? Et précisément cette construction « par trois rangées de pierre et une rangée de bois⁴ » est signalée aussi pour le palais de Salomon, pour le parvis et le portique de l'ancien Temple⁵. Sans doute, mais que prouvent ces ressemblances ? Cyrus n'a pu rendre son édit que s'il a eu quelque information sur le sanctuaire de Jérusalem — par des Juifs naturellement, qui en ont donné la description sommaire. Comme d'autre part, le trésor devait faire les frais de la restauration (vi, 4), il est naturel que Cyrus n'ait pas donné un blanc-seing et ait précisé ce qu'il entendait permettre.

Cyrus prévoit d'autre part la remise du mobilier sacré emporté par Nabuchodonosor. C'est encore naturel : il avait

1. HÉROD., I, 132.

2. *Entstehung...*, p. 51.

3. Behistun, §§ 61 et 67.

4. Esd. vi, 4. Pour la critique du texte, cf. J. A. BEWER, *Der Text des Buches Ezra* (1922), p. 62.

5. 1 R., vi, 36 ; vii, 12. D'après la comparaison d'Esd., v, 8, il s'agit d'un chaînage de bois dans un mur de pierre.

rendu aux sanctuaires de Mésopotamie leurs statues saintes entreposées à Babylone ; il octroie au Temple juif une faveur analogue : d'images, il n'était point question, mais on lui restitue ses objets cultuels.

Et si l'on juge que ces mesures, comme celles de Darius relatives aux sacrifices (vi, 9), dépassent en minutie l'information ou la sollicitude que pouvaient avoir les rois de Perse, on se rappellera qu'une lettre de Darius II s'est occupée de la célébration de la fête des Azymes à Éléphantine¹, qu'une ordonnance de Cambyse et une autre de Darius I ont fixé dans le détail le statut des temples et des prêtres d'Égypte².

g) *Il est invraisemblable que le trésor public ait contribué à la restauration du Temple* (Esd., vi, 4 et 8-9).

Darius précise que les fonds seront pris sur le produit des impôts de la Transeuphratène (v. 8) et le décret de Cyrus (v. 4) doit probablement être entendu de la même façon. C'est donc une affaire qui concerne d'abord les finances intérieures de la satrapie ; malgré tout, il s'agit du trésor public, et ce serait, au dire de Hölscher « un privilège sans analogue³ ». Les analogies sont au contraire nombreuses. Ne disons rien des exemples qu'on pourrait emprunter à l'époque gréco-romaine⁴. Mais nous avons vu, en retraçant la politique religieuse des Achéménides, que Cambyse fit des fondations pieuses à Saïs et Darius à Edfou. Lorsque le même Darius restaura le temple de Ptah, lorsqu'il rebâtit de fond en comble le sanctuaire de l'Oasis d'El-Khargeh, ce ne furent sûrement pas les habitants de Memphis ou les fellahs du bourg de Habit qui en payèrent les frais. Et si l'on trouve dans les réfections perses de l'Eanna à Uruk ou de l'Enunmah à Ur des briques portant l'estampille de Cyrus, cela prouve à l'évidence qu'il s'agit d'une entreprise d'État, alimentée par les derniers publics.

Il n'y a, somme toute, aucune objection valable contre les deux édits. Ils présentent même certains indices d'authenticité. La réponse de Darius au gouverneur Tattenai commençait naturellement par l'adresse et les formules habituelles : elles ont été omises ici, ce qu'un faussaire se serait gardé de faire. L'historien Josèphe, qui n'a rien

1. COWLEY, n° 21.

2. Ci-dessus, pp. 92-93.

3. Dans KAUTSCH⁴, p. 515^b.

4. Cf. les faits réunis par E. BICKERMANN, *La charte séleucide de Jérusalem*, dans la *Rev. des Ét. Juives*, juill. 1935, pp. 4 à 35.

compris à cette section d'Esdras, qui confond les deux édits et insère des lettres apocryphes de Cambyse et de Darius, ne manque jamais de mettre une introduction en bonne forme à ces documents vrais ou inventés. Voici le billet d'envoi qu'il suppose annexé à la copie du décret de Cyrus : « Le roi Darius à Sisinès, préfet, à Sarabazarnès et à leurs compagnons, salut. Je vous envoie la copie de la lettre que j'ai trouvée dans les archives de Cyrus, et je veux que tout soit fait suivant les ordres qu'elle contient. Adieu¹. » Une fraude dans le livre d'Esdras nous aurait donné quelque chose comme cela.

La citation textuelle commence avec l'édit de Cyrus, qui est précédé d'un titre, דכרונה « memento » ou « protocole » (Esd., vi, 2). En araméen d'Égypte, זכרן² sert à introduire de brèves instructions où manquent les formules de chancellerie³. Le terme peut avoir cette valeur ici, mais il se réfère plutôt aux annales des rois de Perse appelées ailleurs ספר דכרניה (Esd., iv, 15) ou ספר זכרנות (Est., vi, 1) et où les « mémorialistes » inséraient les décisions officielles.

Immédiatement après avoir reproduit ce texte, Darius promulgue son édit personnel (Esd., vi, 6 et suiv.). On a été choqué du brusque passage de l'un à l'autre et on a supposé une lacune ou voulu corriger le texte. Il n'est pas besoin de cela, car les dispositions propres à Darius sont suffisamment distinguées de ce qui précède par כען, qui à Éléphantine sert couramment de particule de transition⁴. Quant à la formulation de l'édit, elle est telle qu'on pouvait l'attendre. Le châtement dont sont menacés les transgresseurs (Esd., vi, 11) était coutumier à Darius, d'après Hérodote et l'inscription de Béhistun⁵. On notera la présence de deux mots perses, פתגם (vi, 11) et אספרנא (vi, 8 et 12) et l'on remarquera que le nom de Yahvé n'est pas prononcé, mais seulement celui de « Dieu du ciel » (vi, 9 et 10), selon l'usage administratif attesté à Éléphantine⁶.

1. Ant., XI, 104.

2. Sur le rapport des deux formes, cf. SCHAEDEER, *Iran. Beitr.*, pp. 242-246 et, dans un autre sens, ROWLEY, *Early aramaic dialects and the Book of Daniel*, dans le *Jour. Roy. As. Soc.*, 1933, pp. 777-805.

3. COWLEY, n° 31 ; N. AIMÉ-GIRON, n° 15.

4. Voir l'index de COWLEY, et comparer כען qui se trouve au début d'une ordonnance du satrape Arsam (COWLEY, n° 26).

5. HÉROD., III, 159 ; Behistun, §§ 32, 33, 43, 50.

6. Il y aurait un autre indice intéressant s'il fallait lire avec Ps.-Esdr. vi, 24 : ὅπου ἐπιθύουσιν διὰ πυρός ἐνδελεχοῦς ; ce serait une allusion au feu

Les documents d'Esd., vi, se présentent donc sous les meilleures garanties. Ils s'accordent exactement à la politique religieuse de Cyrus et de Darius, et la forme dans laquelle ils nous sont parvenus permet de penser que nous les avons à peu près tels qu'ils sont sortis de la chancellerie achéménide. Ce sont donc d'excellents matériaux pour reconstruire l'histoire de cette période.

L'édit de Cyrus est donné une autre fois, en hébreu, au début du livre d'Esdras¹. Les deux formes sont si différentes qu'elles ne peuvent pas remonter au même texte. Les critiques qui admettent l'authenticité des documents araméens d'Esd., vi, se croient dans l'obligation de choisir, et ils sacrifient l'édit hébreu. Par un curieux contraste, Batten, qui est très sévère pour l'édit araméen, accepte l'autre comme une pièce authentique un peu retouchée². Les catholiques essayent de sauver les deux formes³. Il n'est pas impossible en effet que le retour des Juifs ait donné lieu à plusieurs actes de l'administration perse : l'un réglant la construction du Temple et que Darius a reproduit dans son décret parce que la question de Tattenai portait sur ce point ; l'autre plus général, invitant les Juifs à retourner en Palestine et à y restaurer leur sanctuaire : ce serait le document d'Esd. i, 2-4. En faveur de celui-ci, on peut faire valoir que les premiers mots : « Ainsi a parlé Cyrus » reproduisent une expression technique des inscriptions achéménides⁴ et que la formule : « Yahvé, le Dieu du ciel m'a donné tous les royaumes de la terre » rappelle le cylindre Rassam : « Cyrus, roi d'Anšan dont (Marduk) a proclamé le nom et qu'il a nommé à la régence de l'univers » (l. 12) et surtout les textes d'Ur, que nous avons cités : « Les grands dieux ont livré tous les pays

perpétuel des pyrées. Mais on ne peut pas décider si Ps.-Esdr. a disposé d'un meilleur original, ou s'il a seulement interprété comme il a pu le texte déjà corrompu de la Massore, Esd., vi, 3.

1. Esd., i, 2-4, dont les vv. 2-3^b se retrouvent textuellement à la fin des Chroniques (2 Ch., xxxvi, 22-23).

2. Dans son commentaire, pp. 60-61. — TORREY (spécialement *The Chroniclers history of the return under Cyrus*, dans l'*Am. Jour. Sem. Lang.* XXXVII, 1920-1921, pp. 81 à 100) rejette aussi bien l'édit hébreu que l'araméen.

3. L'exposé le plus clair est celui de S. NIKEL, *Die Wiederherstellung des jüdischen Gemeinwesens nach dem babylonischen Exil* (Bibl. Stud. V 2-3), pp. 33-37.

4. Au début de tous les paragraphes de l'inscr. de Béhistun ; inscr. de Magnésie du Méandre, l. 4 ; beaucoup de textes de Suse dans les *Mém. Délég. Perse*, XXI.

en ma main » ou « Sin... a livré en mes mains les quatre parties du monde ». La présence du tétragramme n'est donc pas une objection : Cyrus qui dans Babylone attribuait son élévation à Marduk, et à Sin dans Ur, pouvait nommer Yahvé à propos de Jérusalem.

Ce sont là de bonnes raisons — qui pourtant ne lèvent pas tous les doutes. Des expressions comme « Yahvé, Dieu d'Israël » (v. 3^b), כָּל־הַשָּׂאֵר נִדְבָה (v. 4), la désignation des exilés comme des *gêrim*, les dons reçus des habitants du pays, qui évoquent un souvenir de l'Exode (Ex., XII, 35-36), sont autant de traits qu'il est bien difficile d'imaginer dans un document perse, surtout sous Cyrus. Nikel lui-même reconnaît que le Chroniste a remanié le texte. Comme ce remaniement aurait porté sur tout sauf sur la formule d'introduction, il est très délicat de décider si le rédacteur avait à sa disposition un autre acte officiel que celui de VI, 3-5, ou si, connaissant le *fait* de l'autorisation accordée par Cyrus, le Chroniste — ou sa source — en a librement reconstitué l'énoncé. Je ne pense pas que cette dernière supposition lui fasse injure ou porte atteinte à son inspiration. On trouvera bien plutôt qu'il a été réservé, si l'on compare ce que son propre texte est devenu entre les mains de Josèphe qui met dans la bouche de Cyrus un acte explicite de foi au Dieu des Israélites et suppose qu'il a lu les prophéties d'Isaïe¹. Il importe peu d'ailleurs, car ce texte d'Esd., I, 2-4 n'ajoute rien d'essentiel aux données des deux édits du ch. VI. Nous avons là deux pièces maîtresses pour l'histoire de la Restauration juive. Il nous suffit d'en avoir montré l'exceptionnelle solidité.

1. *Ant.* XI, 3 ss.

NOTES D'HISTOIRE ET DE TOPOGRAPHIE TRANSJORDANIENNES*

La *Revue Biblique* a publié les résultats d'une exploration de surface, conduite par le R. P. Benoit et moi-même dans la région de Salt, en Transjordanie¹. En combinant les données ainsi recueillies avec celles que M. N. Glueck a rapportées des territoires adjacents², je voudrais reprendre quelques problèmes de géographie historique relatifs à cette partie centrale de la Transjordanie. Il n'est pas possible d'en retracer l'histoire territoriale dans un exposé suivi; les renseignements que nous trouvons dans l'Ancien Testament et dans les sources postérieures sont beaucoup trop fragmentaires pour cela. Je choisirai seulement quelques points, où l'exploration récente paraît apporter un peu de clarté.

I. ÉPOQUE DE L'ANCIEN TESTAMENT

I. LA SÉDENTARISATION DE GAD ET DE RUBEN

Le récit de l'installation de Gad et de Ruben se trouve aux Nombres, ch. xxxii. La critique littéraire de ce morceau est assez délicate³. On s'accorde cependant à reconnaître que les vv. 39-42, qui traitent de l'établissement de Manassé oriental sont une addition postérieure à un récit qui ne

* Article publié dans *Vivre et Penser*, I = *Revue Biblique*, L, 1941, pp. 16-47.

1. *RB*, 1938, pp. 398-425.

2. *AASOR*, XIV et XV; *BASOR*, 64 et suiv., spécialement 68 (déc. 1937), pp. 13-21, *Explorations in the Land of Ammon*; 74 (avril 1939), pp. 1 ss.

3. L'étude la plus récente est celle de W. RUDOLPH, *Der « Elohist » von Exodus bis Josua* (1938), pp. 131-138. Quoi qu'il en soit du détail, je crois qu'il a définitivement prouvé qu'il n'y a pas, dans ce chapitre, la combinaison de deux sources, mais un récit d'une seule venue, qui a reçu ensuite des compléments.

considérerait que Gad et Ruben¹. Le v. 33, où il est encore question de Manassé appartient — au moins sous sa forme actuelle — au même remaniement. On admet généralement aussi que le v. 3-4 *a*, qui énumère la plupart des villes qui se retrouvent dans les vv. 34 et s., est une anticipation dans le récit, ou une précision ajoutée. Il a pu y avoir ailleurs (v. 7 et s. : 28 et s.) des amplifications, mais elles n'ajoutent rien d'essentiel et la chose importe peu pour l'interprétation historique du chapitre.

Voici donc comment le récit se présente : tout Israël campe dans les 'Arboth Moab. Les fils de Gad et de Ruben ont des troupeaux et, considérant que le pays de Yazer et de Galaad² a de bons pâturages, ils demandent à Moïse de s'y installer et de ne point passer le Jourdain. Moïse s'indigne qu'ils songent à laisser leurs frères guerroyer seuls en Palestine. Les Gadites et les Rubénites promettent alors d'aider à la conquête de Canaan ; seulement, avant de partir, ils construiront des villes et des parcs, ils y établiront leurs femmes, leurs enfants et leurs troupeaux, et, la conquête terminée, ils y reviendront sans réclamer de part en Cisjordanie. La proposition est agréée par Moïse, et le morceau s'achève par l'énumération des villes que les Gadites et les Rubénites construiront et auxquelles ils donneront des noms.

Dans ce récit, il n'est pas question d'une *conquête* du pays de Yazer et de Galaad par les deux tribus. La réponse que Moïse fait à leur demande (v. 6) prouve au contraire qu'il s'agit d'une installation pacifique, sans les risques de la guerre. On pourrait dire — et on a dit — que cette région était comprise dans le royaume de Sihon, conquis par tout Israël (cf. Nb., xxi), mais nous verrons plus loin que le royaume de Sihon ne s'étendait guère au nord de Hēšbon. Le pays convoité est propice aux troupeaux (v. 1, 4 *b*), c'est-à-dire qu'il n'est pas occupé par les sédentaires, d'une manière appréciable. Cela est si vrai que les Gadites et les Rubénites devront y *construire* des villes (v. 16, 24, 34, 37). Je sais bien que *בנה* peut signifier « reconstruire » ou « transformer » une ville³, mais cette interprétation est exclue ici par le v. 38 *b*. Dès l'antiquité, on a hésité sur

1. Outre les commentaires anciens, de Dillmann, Holzinger, Gray, cf. le commentaire catholique de P. HEINISCH, *Das Buch Numeri* (1936), p. 124.

2. Il n'y a aucune raison de rayer le v. 1 du récit primitif (contre RUDOLPH).

3. C'est l'interprétation que donnent ici presque tous les commentaires et W. RUDOLPH, *l. c.*, p. 134, qui cite 2 Ch., xi, 5-10 (fortification d'un certain nombre de villes par Roboam).

son interprétation. On a mis en marge מִיִּסְבֵּיתָ שֵׁם, pour indiquer qu'on l'entendait d'un *changement* de nom et la glose est entrée dans le v. 38 a, entre Ba'al Me'on et Sibma. Les exégètes modernes sont partagés : les uns¹ comprennent comme la glose antique : « Ils donnèrent des noms *nouveaux* aux villes... » ; d'autres, au contraire² : « Ils gardèrent leurs *anciens* noms aux villes... », mais ces traductions ajoutent au texte qui dit simplement : « Ils donnèrent des noms aux villes qu'ils construisirent³. » Il me paraît probable que le premier état de la tradition ne contenait que cette indication générale, qui a été ensuite précisée par la liste des villes⁴ construites par Gad (v. 34-36) et par Ruben (v. 37-38 a). Ces listes posent en effet un problème particulier sur lequel nous reviendrons.

Il résulte de cet examen de Nb., xxxii, que Ruben et Gad se sont installés sans combat dans les pays de Yazer et de Galaad, qui étaient alors inoccupés. H. Gressmann me semble être le seul exégète qui ait nettement tiré cette conclusion⁵, mais il en fait un argument pour rejeter toute la tradition comme légendaire : à une époque où Gad et Ruben vivaient en Transjordanie de l'élevage des troupeaux, on a voulu expliquer l'origine de leur richesse et fournir leurs titres de propriété. Il lui paraît, en effet, « impossible » qu'une partie de la Transjordanie ait alors été sans possesseurs⁶.

1. Les anciens, DILLMANN, GRAY, PROCKSCH (*Die Elohimquelle* [1906], p. 120).

2. HEINISCH, RUDOLPH, *l. c.*, p. 135, qui corrige בְּשִׁמְתָּם en בְּשִׁמְתָּן d'après le grec.

3. C'est l'interprétation de HOLZINGER (dans son commentaire de 1903 et dans KAUTSCH⁴, ad loc.) et de GRESSMANN (*Mose und seine Zeit*, 1913, p. 312, n. 1 et *Die Schriften des A. T.s*, I, 2^a, 1922, p. 111).

4. Cf. aussi HEINISCH, *l. c.*, p. 124.

5. *Mose und seine Zeit*, p. 312 ; *Die Schriften des A. T.s*, I, 2^a, p. 112. — Cf. cependant la remarque faite en passant par A. BERGMANN, dans *JAOS*, 54 (1934), p. 174.

6. *Mose...*, p. 314 : « Unmöglich ist zweitens die Vorstellung von der Herrenlosigkeit des Ostjordanlandes. » Gressmann objecte également que les conquérants hébreux ne pouvaient pas avoir avec eux de grands troupeaux, que Ruben et Gad n'ont pas pu s'installer avant d'accompagner les autres tribus en Cisjordanie, qu'ils n'ont pas pu laisser derrière eux — sans protection — leurs femmes, leurs enfants et leurs biens. Aucune de ces raisons n'est valable : les Hébreux avaient des troupeaux à Cadès, et c'est la présence de ces troupeaux qui explique le refus d'Édom et de Moab de leur laisser traverser leur territoire (cf. en particulier Nb., xx, 19). L'Exode et la conquête de Canaan ne sont pas une expédition militaire, mais une migration de tribus semi-nomades, qui se sédentarisent au terme de leur déplacement (Transjordanie), ou pénètrent chez les sédentaires (Palestine). D'autre part, nous ne savons pas jusqu'où a été

Or cette supposition « impossible » est précisément celle à laquelle aboutit l'exploration de surface en Transjordanie. Les royaumes d'Édom, de Moab et d'Ammon sont tout jeunes encore lorsque les tribus débouchent de Cadès. Ils se sont établis au début du XIII^e siècle dans une région qui était désertée par les sédentaires depuis environ 500 ans. Quant au pays de Yazer et de Galaad, qui, comme nous le verrons, correspond assez exactement au territoire que nous avons exploré dans la région de Salt, l'installation sédentaire paraît y être un peu plus récente encore : du moins, la céramique la plus ancienne de l'époque du Fer a été recueillie sur les sites de la Buqe'a, c'est-à-dire dans un territoire que je considère comme étant déjà ammonite.

L'archéologie fournit ainsi une illustration remarquable du récit de Nb., xxxii. D'autre part, la tendance postérieure a été de considérer, que toujours et partout l'installation s'était opérée les armes à la main, et le fait que cette tendance n'apparaît ici que très discrètement (dans les additions, v. 4 a et 33) confirme l'ancienneté et l'authenticité de la tradition. Elle reproduit fidèlement la situation de l'époque mosaïque.

Lorsque je dis que ces territoires étaient inoccupés, cela signifie seulement qu'ils n'avaient pas de population sédentaire, mais ces « pays bons pour les troupeaux » étaient, bien sûr, parcourus par les nomades. Je retrouve ces nomades dans les Madianites de la Bible, qui pèlerinent au sanctuaire de Ba'al Pe'or¹ et y pervertissent les Israélites (Nb., xxv). La sévère leçon qu'ils reçurent alors (Nb., xxxi) dut faciliter l'établissement de Ruben et de Gad sur leurs terrains de parcours.

II. LE ROYAUME DE SIHON

A cette tradition sur l'installation pacifique de Ruben et de Gad, à laquelle il refuse toute valeur, H. Gressmann oppose la tradition sur la conquête du royaume de Sihon, qui, selon lui, aurait gardé le souvenir de la lutte des deux

poussée la première installation de Gad et de Ruben, ni le temps qui s'est écoulé entre leur prise de possession et le passage du Jourdain. Enfin, précisément parce que leur occupation ne frustrait personne (ni les Moabites, ni les Ammonites), ils ont pu ne laisser derrière eux qu'une protection réduite et prendre part à la conquête. En tout cas, la présence de Gad en Palestine « à la tête » des tribus (Nb., xxxii, 17) est également mentionnée par Jos., i, 14 ; iv, 12 et Dt., xxxiii, 21.

1. Sanctuaire de sédentaires visité par des nomades ; la chose est normale, cf. les nomades de Syrie en relation avec les lieux de culte de Harran, d'après les textes de Mari.

tribus contre les Amorrhéens, mais qui aurait le tort de l'attribuer à tout Israël¹. Je veux montrer que les deux traditions ne s'excluent pas et qu'elles ont une égale valeur historique. Il suffit de les comprendre exactement.

Nous avons trois récits de la guerre contre Sihon : Nb., xxi, 21-30 ; Dt., ii, 27-37 ; Jg., xi, 19-22. Ils représentent une même tradition, que Nb., xxi, donne sous sa forme la plus intéressante. Les Israélites, ayant longé la frontière orientale de Moab, dans la steppe, sont arrivés au désert de Qedémouth (Dt., ii, 26). Ils demandent à Sihon, roi des Amorrhéens résidant à Hesbon, de passer par son territoire en empruntant la grand'route. Pour toute réponse, Sihon marche à leur rencontre « dans le désert » (Nb., xxi, 23). Il arrive au contact des Israélites à Yahşa et il est battu. C'est le seul épisode qui soit mentionné pour une conquête qui s'étend à tout le royaume de Sihon et qui permet aux Israélites de gagner la vallée du Jourdain et de s'établir dans les 'Arboth Moab (Nb., xxii, 1).

Qedémouth est mentionnée comme une ville dans Jos., xiii, 18 ; xxi, 37 ; 1 Ch., vi, 64, toujours associée à Yahşa. Le R. P. Abel² la localise à *Qaşr ez-Za'ferān* ou à *H. er-Remeil*, dans le bassin supérieur du Wālê. Quoi qu'il en soit de sa situation exacte, le « désert de Qedémouth » se trouve évidemment dans cette région, puisque les Israélites doivent être déjà au nord de l'Arnon, qui marque alors la frontière septentrionale de Moab.

Yahşa ne doit pas être loin. Il n'est pas nécessaire, à cause de Nb., xxi, 23, de la chercher dans le « désert », car les Israélites ont dû se porter à la rencontre des assaillants. D'ailleurs, Yahşa sera plus tard une ville importante, dont Omri se sert comme d'une place forte contre Moab, que Méša reprend et rattache à Dibon (stèle, l. 19-20) ; Jérémie la range parmi les villes du Mişor, c'est-à-dire du plateau où s'étendent pâturages et cultures (Jr., xlviii, 21 s.). Le site qui répond le mieux à ces indications est le *H. Libb*, situé sur la grand'route qui va de *Dibān* à *Mādabā* puis à *Hesbān* : cette route précisément que les Israélites demandaient à utiliser. Il est à 10 km. au nord de *Dibān*, ce qui s'accorde avec la stèle de Méša. Les environs sont maintenant bien cultivés ; mais à quelques kilomètres à l'est commence la steppe, le « désert de Qedémouth ». Enfin, c'est un site important, où la céramique du Fer est abondante³. La seule

1. *Mose und seine Zeit*, pp. 305 et s., 315.

2. *Géographie de la Palestine*, II, pp. 217 et 415.

3. Cf. GLUECK, *AASOR*, XIV, p. 32 (n° 76).

objection qu'on peut soulever est que le *H. Libb* n'est pas vacant : on y place Libba, l'une des villes de la Moabitude qui étaient, vers 65 av. J.-C., au pouvoir des Juifs¹. Mais Libba est une fondation nabatéenne ; il n'est pas invraisemblable qu'elle ait succédé à la Yahşa moabite. Il y a, en effet, une lacune dans la poterie du site entre l'époque du Fer et l'époque nabatéenne. Cela expliquerait d'ailleurs que le nom de Yahşa ait totalement disparu ; il semble qu'il n'existait déjà plus au temps d'Eusèbe, mais on montrait Yahşa entre Mādaba et Dibon², ce qui, derechef, correspond parfaitement au *H. Libb*, situé entre ces deux villes, en bordure de la voie romaine.

S'il en est ainsi, la victoire de Yahşa ouvrait aux Israélites le chemin de Mādaba et de Ḥešbon, la capitale de Siḥon. Les tribus s'arrêtent dans la vallée du Jourdain au pied des monts 'Abarim : tout le royaume amorrhéen est désormais conquis. Cela suppose que les Israélites sont parvenus, non seulement à sa limite occidentale, ce qui va de soi, mais aussi à sa frontière septentrionale, et cela demande une explication, car d'après Nb., xxi, 24, et Jg., xi, 22, le royaume de Siḥon s'étend depuis l'Arnon jusqu'au Jabboq. Mais Jg., xi, 22, est postérieur et Nb., xxi, 24 présente plusieurs indices de remaniement. D'une part, la fin du verset a tout l'air d'être une glose³ ; d'autre part, le début du v. 25 : « et Israël prit toutes ces villes », suppose que l'indication générale du v. 24^a « de l'Arnon au Jabboq » a remplacé une liste de villes. Il est facile de voir à quoi correspondait cette liste ; l'équivalent en est donné au v. 25^b : « Toutes les villes des Amorrhéens, Ḥešbon et toutes ses filles⁴. » Siḥon est presque toujours désigné comme roi de Ḥešbon ou résidant à Ḥešbon⁵ ; inversement, Ḥešbon est « la ville de Siḥon⁶ ». Les « filles de Ḥešbon » sont donc les villes qui sont sous l'autorité de Siḥon ; or les seules villes qui soient mentionnées comme telles sont au sud de Ḥešbon ; et voici la confirmation : entre Ḥešbon et le Jabboq se trouvent les territoires de

1. F. M. ABEL, *Géographie*, II, p. 148.

2. *Onom.* 104, 9 et s.

3. Lire d'après les LXX : « car Yazer est la frontière des Benê-Ammon ».

4. W. Rudolph suppose ingénieusement (*Der « Elohist » von Exodus bis Josua*, p. 96) que le v. 25 se trouvait primitivement après le poème des vv. 27-30, qui mentionne un certain nombre de villes. Cela n'est pas impossible, mais notre thèse n'en est pas affectée.

5. Nb., xxi, 28, 34 ; Dt., i, 4 ; II, 24, 26, 30 ; III, 2, 6 ; IV, 46 ; xxix, 6 ; Jos., ix, 10 ; xii, 2, 5, etc.

6. Nb., xxi, 26, 27-28 ; Jr., xlviii, 45.

Yazer et de Galaad. Or le pays de Yazer et de Galaad est exploré *après* la conquête du royaume de Siḥon, d'après Nb., xxi, 32, et Yazer et Galaad sont cités sans référence à Siḥon dans Nb., xxxii, 1.

Il est d'ailleurs aisé de comprendre comment le Jabboq a été donné comme limite idéale au royaume de Siḥon. Nous avons vu que la région qui s'étend au sud du Nahr ez-Zerqa (pays de Yazer et de Galaad) était sans possesseur attitré au moment de l'arrivée des Israélites. Les tribus de Ruben et de Gad, qui s'y installèrent, occupaient également l'ancien royaume de Siḥon, entre le W. Ḥesbān et l'Arnon, laissé vacant par le départ des tribus pour la Palestine. Leur territoire s'étendait donc de l'Arnon au Jabboq, et il devenait tout naturel de donner les mêmes limites au royaume de Siḥon, le seul qu'on ait eu à conquérir dans cette région¹.

C'est exactement ce qui s'est produit aussi en Transjordanie septentrionale pour le territoire d'Og, roi de Basan. D'après un certain nombre de textes², il s'étend immédiatement au Nord du royaume (idéal) de Siḥon et englobe tout le 'Aḡlun et tout Basan, du Jabboq à l'Hermon. En fait, les seuls points qui soient mis en rapport direct avec Og ou avec la conquête de son royaume sont Aštarôt, Edrēi, Salka³ et le pays d'Argob⁴, c'est-à-dire une région restreinte au nord de la Transjordanie. Or l'archéologie et l'histoire nous attestent que cette région était en effet occupée au milieu du II^e millénaire, mais toute trace d'installation du Bronze III cesse au Sud d'*el-Ḥoṣn*⁵. Entre le royaume d'Og en Basan et celui de Siḥon aux environs de Ḥešbon s'étendait donc au XIII^e siècle une sorte de *no man's land*: ce territoire a été partagé idéalement entre les deux seuls souverains qu'on connût et la frontière commune a été fixée au Jabboq (Nahr ez-Zerqa), ce qui correspondait à la répartition entre les tribus : Ruben et Gad au sud, la demi-tribu de Manassé au nord⁶.

1. Comparer spécialement Jos., xii, 2-3 (territoire de Siḥon) avec Dt., iii, 16-17 (territoire de Ruben et de Gad), et aussi Nb., xxi, 24 ; Jg., xi, 22 avec Jos., xiii, 15-28. — Il est d'ailleurs possible que Siḥon ait exercé un contrôle sur les nomades qui pâturaient au Nord de son territoire. Jos., xiii, 21 donne comme tributaires à cet Amorrhéen un certain nombre de cheikhs madianites, ceux-là précisément qui sont battus après l'affaire de Ba'al Pe'or (Nb., xxxi, 8).

2. Nb., xxxii, 33 ; Dt., iii, 13 ; Jos., xii, 4-5 ; xiii, 12.

3. Nb., xxi, 33 ; Dt., iii, 10 ; Jos., ix, 10 ; xii, 4-5.

4. Dt., iii, 4.

5. Cf. ALBRIGHT, *BASOR*, 68, p. 21, n. 21.

6. Comparer Jos., xii, 4-5 (territoire d'Og) et Jos., xiii, 29-31 (territoire de Manassé).

Mais revenons au territoire de Sihon. La Bible donne (Nb., xxi) une indication très intéressante sur son histoire. Elle dit (v. 26) que Sihon avait fait la guerre au roi de Moab et lui avait pris une partie de son territoire jusqu'à l'Arnon. En confirmation (cf. v. 27^a), on cite un court poème (v. 27^b-30). Ed. Meyer a jadis voulu prouver¹ que cette tradition était sans valeur : Sihon serait en réalité un roi de Moab et le poème célébrerait une victoire d'Israël contre les Moabites à l'époque royale. Cette thèse a été acceptée, avec ou sans restrictions, par Stade, Wellhausen, Baentsch, etc. Mais sa fragilité a été démontrée, en particulier, par H. Gressmann². Il est impossible que la figure de Sihon, roi de Hēšbon soit inventée, et il serait invraisemblable qu'à l'époque monarchique (où, dans l'hypothèse, le texte aurait été rédigé) on ait pu défigurer ainsi des événements récents. D'ailleurs, le poème des vv. 27-30 est certainement un très vieux chant qu'on rattache, avec des bonnes raisons, au « Livre des Guerres de Yahvé »³. Le texte a passablement souffert, spécialement au v. 30, et il est d'une interprétation difficile. Il ressort cependant assez clairement qu'il est d'origine israélite et qu'il célèbre la victoire d'Israël sur Sihon (v. 27^b et 30) ; pour rehausser ce triomphe, il rappelle la victoire que Sihon lui-même avait remportée sur Moab (v. 28-29). Ainsi se justifie pleinement son insertion dans le récit⁴.

Le roi de Moab, adversaire de Sihon, n'est pas nommé. Le texte en prose, v. 26, dit que c'était מֶלֶךְ מוֹאָב הָרִשֹׁן. On traduit ordinairement : « *le précédent roi de Moab* » (prédécesseur du roi contemporain de la conquête israélite). Cette traduction est sans doute possible. Mais on peut aussi entendre הָרִשֹׁן au sens absolu : « *le premier roi de Moab* ». Et cette traduction est bien préférable. Non seulement on se trouve encore une fois d'accord avec l'archéologie qui fixe environ une génération avant l'arrivée des Israélites la fondation du royaume moabite, mais l'entreprise de Sihon est ainsi mise dans son jour véritable : c'est une réaction contre l'établissement de la puissance nouvelle qui menace son territoire.

1. ZAW, 1 (1881), pp. 128 et s. ; V (1885), pp. 36 et s. ; *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme* (1906), p. 530.

2. *Mose und seine Zeit*, pp. 305 et s.

3. Cf. en dernier lieu, S. MOWINCKEL, dans ZAW, 1935, pp. 130, 138.

4. C'est aussi l'interprétation de R. KITTEL (*Gesch. des Volkes Isr. I⁶⁻⁷*, p. 333), GRESSMANN (*l. c.*), A. CAUSSE (*Les plus vieux chants de la Bible*, 1926, p. 60), W. RUDOLPH, *Der « Elohists »*..., pp. 95-96.

Siḥon est un amorrhéen, c'est-à-dire qu'il ne se distingue pas racialement de la population sémitique de la Palestine avant les Israélites. Il n'y a pas à mettre en doute cette indication de la Bible. Elle me paraît confirmée par l'existence sur son territoire du culte de Ba'al Pe'or (Nb., xxv). Rien n'oblige à identifier ce dieu avec Camos, ou simplement à l'intégrer au panthéon moabite. Son culte licencieux¹ le rapproche plutôt des dieux cananéens ; d'autre part, Ba'al est par excellence un nom divin cananéen et il est remarquable que les seuls toponymes composés avec Ba'al qu'on rencontre en Transjordanie sont précisément groupés sur le territoire de Siḥon, où, à côté de Beth Ba'al Pe'or, se trouvent Beth Ba'al Me'on, Bamoth Ba'al et Ba'al Hamon². Il est difficile de ne pas y reconnaître la marque d'une occupation cananéenne.

De quand date-t-elle ? L'établissement d'une tradition cultuelle exige un certain temps et la guerre que Siḥon fait à Moab suppose que son royaume est plus ancien. L'archéologie nous apporte-t-elle encore une confirmation ? Son témoignage est d'abord déconcertant : M. Glueck n'a recueilli à *Ḥesbān* qu'un seul tesson du Fer et rien de plus ancien, à *Mādabā* rien d'antérieur aux Nabatéens ; quant à *Mā'in*, ni M. Glueck, ni moi-même nous n'y avons rien trouvé d'antérieur à l'époque romaine. Et cependant, il est certain que *Ḥesbān*, *Mādabā*, *Mā'in* représentent les anciens sites de Ḥešbon, Mādaba et Beth Ba'al Me'on. Seulement, ils ont été occupés aux périodes nabatéenne, byzantine, arabe et les deux derniers sont aujourd'hui largement habités : les couches anciennes ont été oblitérées. Mais un autre site fournit un indice positif et que sa singularité rend important : *Ġalul*, à 5 km. à l'est de *Mādabā* et à 10 km. au sud-est de *Ḥesbān* est le *seul* site de toute la Transjordanie centrale et méridionale, du Zerqa à la Mer Rouge, où l'on ait recueilli de la céramique du Bronze III³, c'est-à-dire que la seule région où une occupation sédentaire soit attestée aux xve-xiv^e siècles est précisément celle où la Bible situe le royaume de Siḥon l'Amorrhéen⁴.

1. Cela ressort assez du texte et je ne comprends pas l'opposition de W. Rudolph (*l. c.*, p. 129).

2. Sur ce dernier, cf. F. M. ABEL, *Géographie*, II, p. 259.

3. Cf. N. GLUECK, *AASOR*, XIV, p. 5 (n° 50) ; ALBRIGHT, *BASOR*, 49, p. 28 ; 68, p. 21, n. 21.

4. On a rapproché souvent le nom de Siḥon de celui du *Ġebel Šiḥān*, au Sud de l'Arnon. On pourrait signaler aussi qu'il existe, au Sud du Nahr ez-Zerqa,

D'après ces indications, il y avait, au milieu du II^e millénaire, une enclave de sédentaires dans ce pays abandonné alors aux nomades. Ce petit royaume, apparenté aux principautés de Canaan, possédait les pentes de la vallée du Jourdain et le plateau fertile qui s'étend de *Hesbān* au delà de *Mādabā*. Lorsque les Moabites se sédentarisent, au XIII^e siècle, ils occupent les terres qui lui sont contiguës au sud ; mais le roi amorrhéen Sihon, pour se dégager de cette pression, les rejette jusqu'à l'Arnon. C'est la situation que trouvent les tribus Israélites. Elles doivent passer à tout prix, si elles veulent gagner le Jourdain, et elles ne peuvent le faire que les armes à la main, puisqu'on leur refuse le passage. Le royaume de Sihon est conquis et en même temps ce qu'il avait enlevé aux Moabites. Cette conquête est nécessairement le fait de tout le peuple, puisque tout le peuple passe par là et se retrouve aux 'Arboth Moab. Mais, par suite du départ pour la Palestine, la possession de ce territoire fut laissée aux Rubénites et aux Gadites, qui s'installaient en même temps et pour leur compte dans la région inoccupée entre l'ancien royaume de Sihon et le Nahr ez-Zerqa.

Il n'y a donc pas dans Nb., XXI et Nb., XXXII, et leurs dérivés, deux traditions qui s'excluent et qui sont également incertaines, mais ce sont deux excellents documents, dont les différences correspondent aux différences de l'histoire territoriale des régions qu'ils envisagent, et qui, en se rejoignant, nous apprennent l'essentiel sur l'établissement des tribus transjordanienues.

III. YAZER et GALAAD

Le territoire inoccupé qui s'étendait au nord du royaume de Sihon est appelé dans Nb., XXXII, 1 : « Le pays de Ya'zer et le pays de Galaad ». Ces indications toponymiques ont maintenant besoin d'être précisées.

Le « pays de Ya'zer », אֶרֶץ יַעֲזִיר, ne paraît que dans Nb., XXXII, 1. Ailleurs, Yazer est une ville, construite par la tribu de Gad (Nb., XXXII, 35) qui appartient à son territoire (Jos., XIII, 25), et qui est comptée comme ville lévitique (Jos., XXI, 39 ; 1 Ch., VI, 66). Les seules indications précises

un site appelé *Sihān* (cf. *RB*, 1938, p. 414, n° 37). Je ne vois pas ce qu'on pourrait tirer de ces rapprochements, les deux points étant ou trop au sud ou trop au nord par rapport au royaume de Sihon.

qui puissent aider à sa localisation sont données par Eusèbe dans l'*Onomasticon*. La première mention qu'il en fait n'est pas très claire : 'Αζώρ, « frontière des fils d'Ammon », est localisée au huitième mille de Philadelphie, à l'Occident, à un bourg appelé 'Αζήρ, « qui existe encore maintenant¹ ». La référence à Nb., xxi, 24 (LXX) est certaine et il ne peut s'agir ici que de Yazer. C'est ce qu'a compris saint Jérôme, qui a traduit : « Azor sive Iazer... uicus Iazer usque in praesentem diem permanens ». La seconde mention est plus explicite : 'Ιαζήρ est située au dixième mille de Philadelphie à l'Occident, et à quinze milles de Ḥešbon, en Pérée de Palestine ; un grand cours d'eau part de là et se jette dans le Jourdain².

Depuis Seetzen (1854) jusqu'à ces dernières années, on était à peu près d'accord pour localiser Yazer au Ḥ. Šār, qui domine le début du W. eš-Šīr. Sans doute, le site est ancien³ et le W. eš-Šīr a un petit courant d'eau permanent qui, par le W. Kefrēn, aboutit au Jourdain un peu avant la Mer Morte. Mais les distances ne répondent pas à celles que donne Eusèbe et la correspondance phonétique entre Šār et Ya'zer est tout à fait insuffisante⁴. Plus récemment, F. Schultze⁵ a proposé el-Yadūdē qui se trouve à peu près au huitième mille sur la voie romaine de Philadelphie à Ḥešbon, dont il a identifié un milliaire. Cette nouvelle théorie a été adoptée sans hésitation par M. Noth⁶. En réalité, l'hypothèse ne résiste pas à l'examen : le site de Yadūdē est au sud de Philadelphie-'Ammān et non pas à l'ouest ; il est à quelques milles seulement de Ḥešbon ; il n'est au bord d'aucun cours d'eau ; il n'est pas en Pérée ; il ne fournit aucun rapprochement onomastique avec Ya'zer. C'est-à-dire que pour placer Yazer à Yadūdē il faut rejeter toutes les indications d'Eusèbe, qui sont les seules données concrètes que nous ayons sur sa situation.

S. R. Driver montrait en 1910⁷ que les distances fournies par Eusèbe conduisent dans la région du W. Azraq ; mais comme le pays n'avait pas été exploré, il ne pouvait donner aucune précision. Cela est possible maintenant. A l'endroit

1. *Onom.*, 12, 1 et s.

2. *Onom.*, 104, 13 et s.

3. N. GLUECK, *BASOR*, 68, p. 17.

4. Cf. KAMPFFMEYER, dans *ZDPV*, XV (1892), p. 24 ; XVI (1893), p. 43.

5. *PJB*, XXVIII (1932), pp. 70 et s.

6. *ZDPV*, LVIII (1935), p. 248, n. 4 ; *Das Buch Josua* (1938), p. 52.

7. *Expository Times*, XXI, p. 563.

où le *W. Azraq* se rapproche du *W. es-Salt* pour former bientôt le *W. Še'eib*, se trouve une région appelée *ard Ġazzir*. Elle s'étend autour du *H. Ġazzir*, campé sur une colline qui domine les vallées du *W. es-Salt* et du *W. Azraq*, avec un poste avancé qui surplombe le *W. es-Salt*. Aux deux emplacements se trouvent des restes de murs et de la céramique du Fer¹. Il n'y a pas de céramique byzantine au *H. Ġazzir*, l'agglomération s'est, en effet, transportée à l'époque hellénistique au *H. es-Sūq*, à moins d'un km. au Nord-Ouest². La situation du *H. Ġazzir-H. es-Sūq* correspond à toutes les indications de l'*Onomasticon* : son éloignement de 'Ammān et de *Hesbān* concorde à peu près avec les distances données par Eusèbe, et qui sont approximatives ; il est à l'ouest de 'Ammān-Philadelphie, au bord d'un cours d'eau permanent, qui sous le nom de *W. Še'eib* aboutit au Jourdain, un peu au-dessus du Pont Allenby ; enfin, il est en Pérée, étant à quelques kilomètres au sud de *Tell Ġadūr*, qui représente l'ancienne Gadora, la capitale de la Pérée³.

La situation du *H. Ġazzir* correspond également aux données éparses, et plus vagues, de l'Ancien Testament. Nous sommes incontestablement dans le territoire primitif de Gad (Nb., xxxii, 35 ; Jos., xiii, 25 ; xxi, 39 ; 1 Ch., vi, 66). D'après Nb., xxxii, 1 et xxi, 32, Yazer doit se trouver en dehors du territoire de Sihon et au nord de celui-ci. Les messagers de David, chargés de faire le recensement du peuple, vont d'Aroër sur l'Arnon à Yazer, puis en Galaad⁴. Il y a enfin le texte de Nb., xxi, 24, qu'il faut corriger d'après le grec : « car Yazer est la frontière des Benê-Ammon » ; c'est très probablement une glose datant d'une époque où les Ammonites se sont étendus vers l'Ouest aux dépens de Gad. A l'époque grecque, ils y seront encore, et Judas Macchabée leur prendra « Iazer⁵ ».

Enfin, le rapprochement entre *Ġazzir* et יַעֲזָר ne présente pas de grosses difficultés. Le redoublement de la consonne médiane dans *Ġazzir* compense la chute du *ג*. A l'initiale, on attendrait plutôt un *yâ* arabe, qui correspond normalement au *י*. Mais le passage de יַעֲזָר à *Ġazzir* a un bon parallèle dans *Yodfat*, Iotapata de Josèphe, devenu en arabe *H. Ġefāt*.

Il reste une petite incertitude sur le nom que portait le

1. Cf. *RB*, 1938, p. 405 (n° 8) ; pl. xvii, 1 et xviii, 1.

2. *RB*, 1938, p. 403 (n° 2).

3. Sur la Pérée byzantine, cf. F. M. ABEL, *Géographie*, II, p. 174.

4. 2 S., xxiv, 5. La suppression de Yazer par CASPARI (*Samuelbücher*, in loco) est absolument arbitraire.

5. 1 M., v, 8.

site à l'époque d'Eusèbe. Le texte grec de l'*Onom.* 12, 3 l'appelle 'Αζήρ; Saint Jérôme a transcrit *Iazer*. Comme souvent, il témoigne peut-être d'une meilleure leçon; mais, si le texte grec est primitif, on peut signaler qu'en face du *H. es-Sūq* jaillit la grosse source de 'Aīn Hāzer, où se conserverait le nom byzantin¹.

Il semble donc qu'au moment où les Israélites arrivèrent en Transjordanie une région de pâturages appelée « pays de Yazer » (Nb., xxxii, 1) s'étendait au nord du royaume de Siḥon, dans le bassin du W. Še'eib et du W. Azraq (*arḍ Gazzir*). Les Gadites s'y installèrent et fondèrent une ville appelée Yazer (*H. Gazzir*). Abandonnée, comme tant d'autres sites de Transjordanie, à la fin de la période du Fer, elle fut reconstruite tout près de là (*H. es-Sūq*) à l'époque hellénistique ('Ιαζήρ de I M., v) et existait encore au III^e siècle ('Αζήρ [?] d'Eusèbe; *Iazer* de St. Jérôme).



Il n'y a sans doute pas, dans la Bible, de terme géographique qui soit plus imprécis que celui de Galaad². Il peut désigner tout le territoire israélite au-delà du Jourdain. Plus ordinairement, le nom s'applique à la région montagneuse qui s'étend du Yarmouk au W. *Hesbān*, excluant Basan au Nord et le Mišor au Sud. Il se divise alors en deux « moitiés », séparées par le Jabboq et qui correspondent aux districts du Aḡlun et du Belqā septentrional³. Il arrive aussi que chacune de ces deux « moitiés » soit appelée simplement Galaad, qui désigne alors soit le 'Aḡlun⁴, soit le nord du Belqā⁵.

Je crois que cette dernière acception — qui est la plus restreinte — est aussi la plus primitive⁶. En effet, d'après Nb., xxxii, dont nous avons reconnu l'antiquité, la tribu de Gad s'installe dans le pays de Galaad; Jos., xiii, 25 précise qu'il s'agit de « toutes les villes de Galaad ». Mais le territoire des Gadites ne s'étend pas originairement au nord du Jabboq,

1. BURKHARDT (*Travels in Syria...*, p. 355) avait déjà rapproché 'Aīn Hāzer de Yazer.

2. Cf. R. SMEND, *Beiträge zur Geschichte und Topographie des Ostjordanlandes*, dans ZAW, XXII (1902), pp. 149 et s.; F. M. ABEL, *Géographie*, I, p. 276.

3. Dt., III, 12 s.; Jos., XII, 2, 5; XIII, 31.

4. Nb., xxxii, 39-40; Dt., III, 15; Jos., XVII, 6. De même, semble-t-il, Γαλαδηνή dans JOSÈPHE, *Ant.* IV, 96, et ailleurs.

5. Nb., xxxii, 1; Jos., XIII, 25.

6. Contre SMEND, *l. c.*, p. 151.

qui est aussi la limite idéale donnée au royaume de Siḥon dont ils sont les héritiers. Or la partie montagneuse comprise entre es-Salt et le Nahr ez-Zerqa s'appelle encore aujourd'hui le *Ġebel Ġele'ad*, et il s'y trouve un *H. Ġele'ad* et un *H. Ġale'ud*¹. Cela correspond parfaitement aux données de Nb., xxxii, 1, qui distinguent, au nord du royaume de Ḥesbon, deux régions : le pays de Yazer (bassin du W. Še'eik jusqu'à es-Salt) et le pays de Galaad (*Ġ. Ġele'ad*, de es-Salt au Nahr ez-Zerqa)².

On comprend comment cette désignation, primitivement restreinte, s'est étendue vers le nord : elle s'est modelée en partie sur le développement du territoire de Gad. Galaad est employé pour Gad dans le Cantique de Débora (Jg. v, 17) ; or Gad a débordé très tôt au-delà du Jabboq, au moins dans la vallée du Jourdain, qui lui appartient théoriquement jusqu'au lac de Génésareth (Jos., xiii, 27). Ses installations rejoignent ainsi, sans frontière précise, celles de Manassé oriental.

Je n'ai pas l'intention d'étudier ici ce développement du territoire gadite, mais je voudrais souligner au moins un fait important. Les villes israélites qu'on peut localiser au nord du Zerqa se trouvent soit dans la vallée (Souccoṯ, Šaphon) soit sur les pentes du 'Aġlun ou le long des Wadis qui en descendent (Yabeš de Galaad, Tišbé), soit au nord du 'Aġlun (Ramoṯ de Galaad). Aucune ne se place dans la région montagneuse, qui va de Ḥošn au Nahr ez-Zerqa. L'archéologie rendra peut-être compte de ce fait. Jusqu'ici, les travaux de Schumacher, si importants qu'ils soient³, ne permettent pas de dater les différents sites et il faut attendre que l'exploration systématique entreprise par M. N. Glueck soit achevée. Celle-ci montrera, je crois, que le cœur du 'Aġlun a été à peu près inhabité, non seulement à l'époque du Bronze, mais aussi à l'époque du Fer. Cette région, très accidentée et couverte anciennement par des forêts, était évitée par les caravanes, et les sédentaires ne s'y sont pas

1. RB, 1938, pp. 416-417 (nos 43-44). Le *H. Ġele'ad* était occupé à l'époque byzantine par un bourg qui devait s'appeler Γαλαάδ. C'est probablement là, en effet, qu'Eusèbe (*Onom.* 144, 4 ; 146, 4) localise par erreur Ramoṯ-Galaad « qui existe encore à 15 milles environ à l'occident de Philadelphie ».

2. Cf. encore Jos., xiii, 25 « Yazer et toutes les villes de Galaad », et peut-être 2 S., xxiv, 5, où Joab, chargé du recensement sous David, va en Galaad, après Yazer.

3. Les résultats ont été publiés par C. STEURNAGEL, *Der 'Adschlün*, 1927.

établis¹. Cela explique qu'elle soit sans histoire jusqu'à l'époque hellénistique et que la Bible ne la désigne par aucun nom plus particulier que celui d'autre « moitié » de Galaad.

L'extension septentrionale de « Galaad » est d'ailleurs un fait ancien, puisque — en dehors des textes de Josué — elle est attestée déjà sous Saül par la mention de Yabeš de Galaad, près du *W. Yabis*. Mais il faut se demander si certains épisodes plus anciens, de l'époque patriarcale et du temps des Juges, où intervient Galaad, n'ont pas pour théâtre le Galaad primitif au sud du Jabloq.

IV. LE RETOUR DE JACOB

La route de Jacob revenant en Palestine avec sa famille et ses troupeaux (Gn., xxxi-xxxiii) est jalonnée par quelques indications géographiques : à Galaad, appelée aussi Mišpa, il est rejoint par Laban et conclut un pacte avec lui ; de Maḥanaïm où il campe, il envoie des messagers à Ésaü ; à Penuel, un gué du Jabboq, il lutte avec le Maleak Yahvé ; à Souccoth, il dresse des cabanes ; enfin, il s'établit à Sichem.

Parce que Galaad-Mišpa marque une frontière avec les Araméens, on la cherche au nord de la Transjordanie, dans une région disputée entre Aram et Israël pendant la période monarchique et on l'identifie avec Ramoth-Galaad des Livres des Rois. Parce que Jacob, venant de Galaad, passe par Maḥanaïm avant de traverser le Jabboq (Nahr ez-Zerqa), on cherche Maḥanaïm au nord du Zerqa.

Ce schéma d'une route Nord-Sud conduisant Jacob à travers le Aġlun est admis par tous les exégètes et les topographes qui se séparent seulement sur les localisations précises de Ramoth-Galaad, Maḥanaïm et Penuel. En réalité, cet itinéraire ne s'impose nullement et on peut lui en substituer un autre qui, à la lumière des explications précédentes,

1. Les aires forestières ne sont en effet occupées qu'en dernier lieu. Cf. l'épisode de fils de Joseph qui, ne pouvant pas conquérir la plaine sur les Cananéens, défrichent la « forêt » (Jos., xvii, 14 s.). Il ne s'agit pas ici d'un établissement en Transjordanie, comme l'ont pensé plusieurs exégètes, mais d'une expansion dans la région boisée de Samarie. — Ceci n'est exact que pour le *Ġebel 'Aġlūn* proprement dit. M. Glueck a, en effet, trouvé tout près de Ġeraš un site de la fin du Br. I-début du Br. II et à quelques kilomètres au nord un site du Fer I, mais nous sommes ici en dehors de la zone forestière. On remarquera dans cette nouvelle région explorée l'absence du Br. II (sauf à ses débuts) et du Br. III, qui caractérisait déjà toute la Transjordanie au sud du Nahr ez-Zerqa. Cf. BASOR, 75 (octobre 1939), pp. 23-28.

paraît préférable. Comme le point d'arrivée de Jacob est incontesté, nous prendrons l'itinéraire à rebours.

Sichem (Gn., xxxiii, 18) = *el-Balağa*, près de Naplouse.

Souccoth (Gn., xxxiii, 17) = *Tell Aḥṣaṣ* (en arabe, « huttes de branchages », traduction de Souccoth), au nord de *Dāmié*, commandant un gué du Jourdain, d'où on gagne directement Sichem par le *W. Far'a*¹.

Penuel (Gn., xxxii, 31-32). C'est un gué du Jabboq, qu'il faut chercher dans la vallée du Nahr ez-Zerqa. D'après Jg., viii, 8, 17, Penuel n'est pas très éloigné de Souccoth. La localisation la plus probable me paraît être aux *Tulul-ed-Dahab*². Deux vallées mettent ce gué en communication avec la région au sud du Zerqa ; sur le versant nord, un chemin conduit à *Burma*. L'importance du passage³ est attestée par la permanence de l'habitat humain : le tell de l'est⁴ a été occupé et fortifié pendant la période israélite et correspond au Penuel de Gédéon (Jg., viii) et de Jéroboam (1 R., xii, 25) ; il a été abandonné ensuite, mais le tell de l'ouest garde les traces d'une installation d'époque hellénistique⁵.

Maḥanaïm (Gn., xxxii, 3). Depuis Estori ha-Parchi au xiii^e siècle, la plupart des topographes fixent l'endroit au *Ḥ. Maḥné*, à 4 km. au nord du village de *'Aḡlun*⁶. Dalman⁷ suivi par M. Noth⁸ propose *Tulul-ed-Dahab*. D'autres essais de localisation sont restés sans écho. L'identification avec le *Ḥ. Maḥné* — appuyée seulement par la ressemblance des noms — me paraît impossible. D'après le récit de Gn., xxxii, *Maḥanaïm* doit se trouver tout près de Penuel, et, par conséquent, tout près du Nahr ez-Zerqa. En effet, c'est dans *la même nuit* (cf. vv. 14, 22, 23) que Jacob envoie de *Maḥanaïm* les présents à Esaü, fait passer le fleuve à sa famille et lutte

1. Cf. F. M. ABEL, *Géographie*, II, p. 470. Le Talmud fixe Souccoth à 1300 m. à l'Est, à Tar'ala, aujourd'hui *Tell Dēr'alla*, qui est préféré par un certain nombre d'auteurs comme site de Souccoth. La chose importe peu pour notre objet présent.

2. Proposé d'abord par MERRILL (*East of the Jordan*, 1881, pp. 390 s.), et récemment par ALBRIGHT, *BASOR*, 35 (oct. 1929, pp. 12-13) et ABEL, *Géographie*, II, p. 406.

3. Contre DALMAN, *PJB*, IX (1913), pp. 68 s.

4. Cf. *RB*, 1938, p. 411 (n° 27) et pl. xx, 1.

5. *RB*, 1938, p. 412 (n° 28).

6. ABEL, *Géographie*, II, pp. 373-374.

7. *PJB*, IX (1913), p. 68 ; XI (1915), p. 158.

8. *Das Buch Josua* (1938), p. 55.

avec Dieu jusqu'à l'aurore¹. D'autre part, il n'y a aucune nécessité de chercher Maḥanaïm au nord du Zerqa. En effet, Souccoth (*Tell Aḥṣāṣ* ou *Tell Der'alla*) est au nord de la rivière et la rivière n'est franchie qu'une fois : c'est-à-dire que, d'après les indications du texte, Maḥanaïm se trouve au sud du Zerqa.

Or, sur le versant méridional du Zerqa, immédiatement au sud de *Tulul ed-Dahab*, il y a un site qui satisfait à toutes les données du problème : c'est *Tell Heḡaḡ*². De là nous sommes descendus à *Tulul ed-Dahab* (Penuel) en une heure un quart, entièrement à cheval, donc par un chemin praticable aux caravanes. Les environs de *Tell Heḡaḡ* offrent un excellent lieu de campement. Au pied de la colline jaillissent les deux sources de 'Aīn Heḡaḡ et 'Aīn Hefayer³. J'ai vu les troupeaux s'y abreuver et j'ai couché tout près de là, sous la tente des bédouins. J'ajoute que ce tell était désert à l'époque de Jacob, ayant été abandonné tout au début du Bronze II.

Tell Heḡaḡ fut à nouveau occupé pendant toute la période du Fer. L'archéologie nous invite à identifier cette installation israélite avec Maḥanaïm, ville de Gad, à la frontière entre Gad et Manassé oriental (Jos., XIII, 26-30), d'autant mieux que ce point limite doit se trouver près du Jabboq, qui, d'après ce document, sépare les deux tribus. Les autres indications de l'Ancien Testament, relatives à Maḥanaïm (refuge d'Išbošeth, puis de David, préfecture d'un district salomonien entre celui de Ramoth-Galaad et celui de Gad, qui va ici jusqu'à l'Arnon), ne s'opposent pas à cette localisation. Le combat dans la forêt (2 S., XVIII, 6 et s.) aurait alors eu lieu dans la partie boisée du *Gebel Meisera*, au Sud de *Tell Heḡaḡ*.

Galaad ou *Miṣpa* (Gn., XXXI, 45-54). Le texte de ce passage est difficile à établir et à expliquer. Le principal sujet de trouble est que le lieu de l'entrevue entre Jacob et Laban porte deux noms auxquels correspondent deux explications étymologiques. Il est appelé הַמִּצְפָּה « la guette », parce que Dieu « guettera », יָצַף, les deux contractants ; l'objet du contrat est personnel et concerne les filles de Laban données à Jacob (v. 49-50). Il est appelé גִּלְעָד, parce que les pierres amassées en cet endroit sont un « monceau de témoignage »,

1. Cf. P. Volz, dans P. Volz und W. Rudolph, *Der Elohists als Erzähler, in Irrweg der Pentateuchkritik?* (1933), pp. 115-116.

2. RB, 1938, p. 411 (n° 26), et pl. XVII, 3.

3. Si Maḥanaïm est une forme duelle primitive — ce qui n'est pas sûr —, on songera à ces deux sources.

גַּל עֵד, qui fixe la limite entre Jacob et Laban, c'est-à-dire entre Israël et Aram (v. 51-52). Les exégètes ont conclu à une double recension et ont cherché à faire le départ entre les deux documents. P. Volz a souligné récemment les contradictions où s'empêtrait cette critique littéraire, mais il reconnaît lui-même deux traditions amalgamées¹. La solution est probablement beaucoup plus simple : il y a deux étymologies, et apparemment deux noms, parce que l'endroit portait un nom composé, dont on aura voulu expliquer les deux éléments. Il s'appelait « la guette de Galaad », מִצְפֵּה גִלְעָד. Or ce nom est bien connu par l'histoire de Jephthé, où il apparaît soit sous la forme complète מִצְפֵּה גִלְעָד (Jg. xi, 29), soit sous la forme abrégée הַמִּצְפָּה (Jg., xi, 11, 34). C'est la patrie de Jephthé, une ville de Galaad où se trouve un sanctuaire de Yahvé. L'identité entre cette Mišpa de Jephthé et celle de l'histoire de Jacob me paraît certaine.

Il faut, au contraire, en distinguer nettement Ramoth-Galaad. Je sais bien que c'est à cette dernière que pensent tous les exégètes récents à propos de Gn., xxxi². Leur argument semble d'abord excellent : le pacte de Laban et de Jacob, qui fixe la limite entre Aram et Israël est ainsi localisé en un point où les Araméens ont effectivement été en contact avec les Israélites, et qui fut âprement disputé entre eux à l'époque monarchique (1 R., xxii, 3 s. ; 2 R. viii, 28 ; ix, 1 s.). Comme d'autre part Ramoth-Galaad tient probablement, dans la liste des villes lévétiques (Dt. iv, 43 ; Jos., xx, 8 ; xxi, 38 ; 1 Ch., vi, 65), la place de Ramath-Mișpé de Jos., xiii, 26, l'identité entre Ramoth Galaad = Ramath Mișpé et Galaad ou Mișpa de l'histoire de Jacob ne présenterait pas de difficultés.

J'admets que Ramath-Mișpé ne fait qu'un avec Mișpa ou Mișpé-Galaad ; mais en dehors du témoignage fragile des listes de villes lévétiques, rien n'autorise à identifier cette ville avec Ramoth-Galaad. L'histoire de Jephthé est même positivement opposée à cette équivalence, puisque Mișpa doit se trouver à proximité du territoire ammonite (Jg., xi, 29 s.). Si donc Mișpa ou Galaad de Gn., xxxi, est identique à Mișpé-Galaad de Jg., xi, comme nous l'avons dit, elle ne peut pas être Ramoth-Galaad. D'ailleurs, le rôle

1. P. VOLZ und W. RUDOLPH, *Der Elohist als Erzähler...*, pp. 103-108.

2. Ramoth-Galaad est identifiée, avec la plus grande vraisemblance, avec el-Hoşn.

joué par cette dernière ville dans les luttes contre Aram aux ix^e et viii^e siècles ne doit pas faire illusion. Le ton du récit dans Gn., xxxi exclut toute allusion à des hostilités : il est donc plus ancien que ces contestations¹. Mais rien n'indique qu'avant le ix^e siècle Ramoth-Galaad ait eu une importance spéciale comme point frontière entre Aram et Israël. Pour répondre aux conditions de Gn., xxxi, il suffit d'un site qui soit en Galaad, à la limite d'Israël, et qui ait pu être considéré anciennement comme séparant Israël des nomades araméens.

Si, dans cette perspective, nous reprenons l'itinéraire de Jacob à Maḥanaïm, fixé à *Tell Heḡaḡ*, nous sommes contraints de chercher la « montagne de Galaad » (Gn., xxxi, 23) au *Ġebel Ġele'ad*, au sud du Zerqa. Le lieu de la rencontre, la Miṣpa de Galaad, se localise sans difficulté au *H. Ġele'ad*², près de la source 'Ain Ġele'ad. Ce point peut figurer comme limite d'Israël, car le territoire normal de Gad ne s'étendait pas beaucoup plus à l'est. D'autre part, il n'y a guère de doutes que les Araméens nomadisaient anciennement à l'Orient de la Transjordanie et pas seulement au nord et au nord-est. Enfin, le site convient parfaitement pour Miṣpé-Galaad de Jephthé.

Remis dans l'ordre normal, l'itinéraire de Jacob se restituerait ainsi : *H. Ġele'ad* (Galaad-Miṣpa), *Tell Heḡaḡ* (Maḥanaïm), *Tulul ed-Dahab* (Penuel), *Tell Ahṣās* (Souccoth). On objectera que cet itinéraire est très court, mais la réponse est aisée : la tradition n'a retenu que la partie de la route qui se trouve en territoire israélite, là où les épisodes du voyage fournissent une explication des noms de villes habitées par les Israélites ; on ne s'intéresse pas au chemin parcouru avant d'arriver en Galaad, pour lequel le texte ne donne que des indications extrêmement vagues³.

Je crois donc que c'est par un itinéraire à travers le Galaad primitif au sud du Zerqa que la tradition israélite se représentait le retour du Patriarche. J'ajoute que ce trajet est plus vraisemblable que celui qu'on imagine d'ordinaire. A l'époque patriarcale, le nord de la Transjordanie, Basan, était occupé

1. Cf., en particulier, GUNKEL, *Genesis*, in loco, et *Die Schriften des A. T.s in Auswahl*, I, 1², p. 226.

2. *RB*, 1938, p. 416 (n° 43) et pl. xvii, 4. — Dalman avait déjà proposé de situer au *H. Ġele'ad* la Miṣpa de Jephthé, *PJB*, VI (1910), p. 21.

3. Gn., xxxi, 21-23 : Jacob traverse le Fleuve (l'Euphrate) et en 10 jours il arrive à la montagne de Galaad ! D'où les discussions infinies des modernes sur son point de départ et sur la patrie de Laban.

par des sédentaires, qui se seraient opposés à un passage de nomades ; plus au sud, le massif boisé du 'Aġlūn était évité par les caravanes. Le prudent Jacob a contourné ces deux obstacles et a choisi un accès plus méridional vers la vallée du Jourdain.

V. LA CAMPAGNE DE GÉDÉON

Jacob paraît d'ailleurs avoir suivi l'une des voies ordinaires de communication entre le Désert de l'Est et la Palestine. Nous la retrouvons, je crois, dans l'histoire de Gédéon. Celui-ci est à la poursuite des deux chefs madianites Zebaḥ et Šalmunna'. Ayant franchi le Jourdain, il passe par Souccoth (Jg., VIII, 5), puis « monte » à Penuel (*Tulul ed-Dahab*) par la vallée du Zerqa (Jg., VIII, 8). Comme les gens de Penuel refusent d'approvisionner sa troupe, il annonce qu'à son retour victorieux il rasera « cette tour ». Il y a précisément sur le *Tell ed-Dahab* de l'est les restes d'un fortin rectangulaire qui défendait le gué du Jabboq¹. De Penuel, Gédéon « monta vers le chemin des bédouins² à l'Orient de Nobaḥ et de Yogbeha » (Jg., VIII, 11). Nous ne savons pas où était Nobaḥ³ mais Yogbeha est représentée par le groupe des ruines de *Aġbēhāt*, sur la route moderne de Salt à 'Ammān. Pour aller de *Tulul ed-Dahab* à l'Est de *Aġbēhāt* (Yogbeha), le chemin le plus court et le plus praticable « monte » à *Tell Heġāz* (Mahanaïm) et traverse le *Ġebel Ġele'ad*. C'est-à-dire que Gédéon poursuivant les nomades madianites fait en sens inverse la route suivie par le nomade Jacob revenant en Palestine. Gédéon atteint Zebaḥ et Šalmunna' à Qarqar où ils campaient. L'endroit est inconnu ; *Qarqar* ou *Qeraqa* que propose A. Musil⁴ ne convient pas. Situé à 250 km environ de Yogbeha, dans le W. *Sirḥan*, ce point est beaucoup trop éloigné : jamais un petit corps de fantassins comme

1. Cf. *RB*, 1938, p. 411.

2. Lire שְׁכֵנֵי בְּאֵהָלִים.

3. Le Père Mallon avait proposé pour Nobaḥ un tell « sans nom aujourd'hui dans le pays », au N. de *Šueileḥ*, à l'entrée de la Beqa' (*Miscellanea Biblica*, II, p. 67). Il s'agit évidemment du Tell de *Šafūṭ* ; cf. *RB*, 1938, p. 418, n° 46. La localisation est possible, mais l'unique mention de Nobaḥ à côté de Yogbeha dans Jg., VIII, 11 ne suffit pas pour la confirmer.

4. *The Northern Heġāz*, pp. 284-285. Plusieurs dérivés de قَرَقَر servent d'ailleurs en arabe pour désigner certains terrains, cf. FREYTAG, s. v.

celui que menait Gédéon ne se serait lancé au cœur du désert à la poursuite d'une troupe montée. Il vaut mieux chercher Qarqor dans la région semi-désertique et actuellement abandonnée aux bédouins, qui s'étend entre l'ancienne voie romaine de Philadelphie à Gêrasa et la bouche du Zerqa.

VI. QUELQUES VILLES DE GAD

Un certain nombre de villes de Gad sont énumérées dans Jos., XIII, 24-28 et dans Nb., XXXII, 34-36. Dans les pages qui précèdent, nous avons essayé d'en localiser plusieurs :

Ya'zer (Jos., XIII, 25 ; Nb., XXXII, 35) = *H. Ġazzir*.

Ramath-Mișpé (Jos., XIII, 26) = Mișpa ou Mișpé-Galaad (Jg., XI, 11, 29) = *H. Ġele'ad*. Récemment, M. Noth¹ a proposé de situer Ramath-Mișpé au *H. eș-Sār*, dont il a été question plus haut à propos de Yazer. Cette conjecture s'appuie uniquement sur la supposition que Jos., XIII, 26 énumère des points frontières, rangés du sud au nord, ce qui n'est pas exact.

Maḥanaïm (Jos., XIII, 26) = *Tell Heġaġ*.

Quant à Beṭonim (Jos., XIII, 26), notre exploration confirme définitivement son identification avec le *H. Baṭna*², qui avait été proposée, il y a longtemps, par E. Robinson³. Celui-ci avait entendu le nom, mais il n'avait pas visité l'endroit. Aussitôt que nous eûmes recueilli sur place quelques tessons du Fer, cette localisation nous est apparue comme certaine. Les restes byzantins attestent la permanence de l'habitat : Eusèbe dit assez vaguement qu'un nom semblable se conservait dans la région à son époque⁴ ; c'est très probablement aussi la Baṭmin de la Vie de Pierre l'Ibère⁵. Je n'insiste pas, car M. Noth, lisant le compte rendu de notre exploration, a fait immédiatement ces rapprochements nécessaires et conclu, comme nous, que la localisation de Beṭonim était désormais assurée⁶.

Le groupe des villes de la « vallée » (Jos., XIII, 27) est depuis longtemps identifié : Beth Haram à *Tell er-Rāmé* ; Beth Nimrin à *Tell Bileibil* ; Souccoth à *Tell Aḥṣās* ; Ṣaphon à *Tell Sa'idīyé*.

1. *PJB*, XXXIV (1938), pp. 26-29.

2. *RB*, 1938, p. 404, n° 7.

3. Seulement dans l'édition allemande *Palästina...* III, 2 (1842), p. 924.

4. *Onom.* 48, 11.

5. Édition RAABE, p. 92.

6. *PJB*, XXXIV (1938), pp. 25 et s.

Nous avons dit plus haut que la liste des villes « construites » par Gad et par Ruben (Nb., xxxii, 34-38) était une insertion postérieure. D'une part, en effet, plusieurs de ces villes n'ont pas pu être construites par Gad ou par Ruben, mais appartenaient déjà au royaume de Sihon ; d'autre part, la distinction entre les villes de Gad et celles de Ruben y est artificielle et laisse supposer que les deux tribus étaient confondues quand la liste fut rédigée : ainsi, Dibon, qui appartenait primitivement à Ruben (Jos., xiii, 17) est attribué à Gad, ce qui répond à la situation de l'époque monarchique¹.

La description des territoires de Ruben et de Gad dans Jos., xiii, 15-23 et 24-28 est beaucoup plus intéressante. Sans doute, elle n'est pas exempte de retouches, mais, si l'on s'en tient au fond, on remarque que Ruben reçoit en partage le Mišor et ses dépendances dans la vallée au nord de la Mer Morte, c'est-à-dire la plus grande partie de l'ancien royaume de Sihon, et que Gad a pour lot « Yazer et toutes les villes de Galaad² » et « dans la vallée... le reste du royaume de Sihon³ ». Cette répartition entre les deux tribus doit être tenue pour exacte. Elle se conforme en effet aux divisions territoriales qui, comme nous l'avons vu, étaient celles de la région au moment de l'installation des Israélites : le royaume de Sihon, puis au nord le pays de Yazer et le pays de Galaad. Le lot de Gad est moins riche et moins étendu que celui de Ruben : c'est encore une marque d'authenticité qui correspond à l'ancienne prépondérance de Ruben (Gn. xlix, 3), perdue plus tard au profit de Gad (comparer Dt. xxxiii, 6 et 20)⁴.

Nous pouvons ainsi délimiter approximativement le territoire primitif de Gad : en dehors de la vallée du Jourdain il avait ce que nous avons déterminé comme étant le pays de Yazer et le pays de Galaad. Mais nous ne pouvons pas fixer exactement le tracé de ses frontières, car le texte de Jos. xiii, 24-28 nous donne seulement quelques points compris à l'intérieur du territoire et non pas la description d'une

1. La stèle de Méša ne connaît que Gad au Nord de l'Arnon.

2. Jos., xiii, 25. La fin du v. « et la moitié du pays des Ammonites » reflète une époque postérieure (David ?), car l'installation primitive a respecté le territoire d'Ammon.

3. Jos., xiii, 27.

4. Déjà sous Jephthé, Ruben ne semble plus avoir d'existence indépendante.

limite¹. D'après ce que nous avons dit, il semble que, vers le Nord, Gad s'est d'abord arrêté au Jabboq (Nahr ez-Zerqa). A l'est, où la frontière a le plus varié au cours de l'histoire, à cause de l'avance ou du recul des Ammonites, l'archéologie permet peut-être une précision valable pour les premiers temps de l'installation israélite. Lorsqu'on descend de la région montagneuse du Galaad primitif dans la plaine de la *Beqa'*, on rencontre brusquement un type nouveau de ruines : ce sont les restes de constructions solidement établies en gros blocs frustes que la poterie avoisinante date des débuts du Fer ; à intervalles assez réguliers, ces ruines paraissent protéger la riche petite plaine d'une attaque venant de l'ouest². Ce type de constructions, appelé *malfūf* par les Arabes, se rencontre aussi dans la région de 'Ammān et paraît être typiquement ammonite³ ; je crois que ces ruines dans la *Beqa'* marquent le commencement du territoire d'Ammon : Gad ne s'étendait pas plus loin que le *Ġebel Ġele'ad*. Cela est conforme aux indications de la Bible, depuis la première installation (Nb., xxxii) jusqu'à l'histoire de Jephthé, qui, de Mišpé de Galaad (*H. Ġele'ad*), marche contre les fils d'Ammon (Jg., xi, 29).

1. M. Noth se trompe, je crois, en voulant restituer dans Jos., xiii, 24-28 une description de frontière (*Das Buch Josua*, in loco ; ZDPV, LVIII (1935), pp. 230 s. ; PJB, XXXIV (1938), pp. 25 s.). Il suffit de comparer la formulation des textes de Jos. qui concernent les tribus transjordanienues et les tribus palestiniennes pour se convaincre qu'au delà du Jourdain, Jos. se borne à une description vague du territoire occupé par Ruben, Gad et Manassé. — Cf. les remarques de N. GLUECK, *BASOR*, 74 (avril 1939), pp. 3-4.

2. *RB*, 1938, pp. 419-421 ; N. GLUECK, *BASOR*, 68, pp. 19-20.

3. Cf. N. GLUECK, *BASOR*, 68, pp. 17 s.

II. ÉPOQUES POSTÉRIEURES A L'ANCIEN TESTAMENT

Je serai beaucoup plus bref sur les époques postérieures à l'Ancien Testament, et mes remarques auront davantage encore l'allure de notes détachées.

I. LA DOMINATION PTOLÉMAÏQUE

Après la bataille d'Ipsos (301 avant J.-C.) et le partage du royaume d'Antigone, la Transjordanie fut laissée à Ptolémée qui l'avait occupée. Malgré les attaques répétées des Séleucides, la partie centrale, qui nous occupe seule, resta sous le contrôle des Lagides jusqu'en 218 av. J.-C. L'influence égyptienne paraît s'y être exercée surtout pendant le règne de Ptolémée II Philadelphie (285-247). L'ancienne Rabbath Ammon reçut de lui le nom de Philadelphie¹; à la même époque, les papyrus de Zénon nous apprennent que des clérouques grecs et macédoniens tenaient la BIRTHA d'AMMANITIDE, l'actuel '*Araq el-Ēmīr* dans le *Wadi es-Šīr*². L'Ammanitide de ce document est la désignation officielle d'un district ptolémaïque. D'après une fine remarque de A. H. M. Jones³, les noms géographiques en *-ites* ou *-itis*, qui sont attestés plus tard en Transjordanie, doivent remonter également à l'administration des Ptolémées. L'Ammanitide aurait donc été flanquée au Sud par l'Hesbonitide, au Nord par la Galaaditide⁴. La division des territoires suivait probablement les limites naturelles que forment le W. Ḥesbān entre l'Hesbonitide et l'Ammanitide et le Nahr ez-Zerqa entre l'Ammanitide et la Galaaditide. Les chefs-lieux étaient certainement Ḥesbān pour l'Hesbonitide et Philadelphie pour l'Ammanitide. On peut hésiter pour la Galaaditide; il faut peut-être tenir compte de deux indications postérieures: saint Jérôme et un midrash établissent l'équivalence entre Galaad et Gêrasa⁵. Mais les débuts de

1. ÉTIENNE DE BYZANCE, s. v. Φιλαδέλφεια.

2. *P. Cairo Zen.* 59003. — Cf. *RB*, 1920, pp. 182 s.

3. *Cities of the eastern roman provinces* (1937), p. 241.

4. Première mention de la Galaaditide dans 1 M., v, 17, de l'Hesbonitide dans JOSÈPHE, *Ant.* XII, 233.

5. HIERONYM., in *Obadiam*, v. 19; *Midrash Samuel*, ch. XIII (dans A. NEUBAUER, *Géographie du Talmud*, p. 250).

l'hellénisme à Gêrasa sont trop obscurs¹ pour qu'on puisse en tirer un argument probant.

Limités à l'Est par le désert, ces différents territoires s'étendaient à l'ouest jusqu'au Jourdain. Depuis l'époque perse, en effet, le fleuve formait la limite du pays juif, comme il ressort des listes de peuplement du Livre de Néhémie. Plus tard, la Lettre d'Aristée (début du II^e siècle av. J.-C.) passe la Transjordanie sous silence et donne — d'une manière d'ailleurs assez vague — le Jourdain comme frontière à la terre juive². Au début du soulèvement macchabéen, les colonies juives de Transjordanie paraissent être cantonnées dans le nord de la Galaaditide³, et Yazer est ammonite avant d'être prise par Judas Macchabée⁴.

On a écrit récemment que les Ptolémées avaient très peu colonisé dans la partie de la Syrie où ils avaient autorité⁵. Cela est exact si l'on considère le petit nombre des villes qu'ils y ont fondées, mais cela ne signifie pas qu'ils se soient totalement désintéressés de cette région de leur empire. Notre exploration de surface et celle de N. Glueck ont montré qu'à l'époque hellénistique de nombreux sites sont réoccupés après un abandon assez prolongé, ou que d'autres agglomérations se fondent. On y trouve de la bonne poterie et des monnaies ptolémaïques⁶. Les papyrus de Zénon témoignent d'ailleurs que les relations commerciales ne chômaient pas entre la Transjordanie et l'Égypte.

II. LES ORIGINES ET L'ORGANISATION DE LA PÉRÉE

Cependant la domination des Séleucides remplace celle des Lagides en Transjordanie. En 218 av. J.-C., Antiochus III entreprend une campagne qui s'achève par la prise de Philadelphie, où il laisse une garnison. Après la bataille de

1. Cf. en dernier lieu C. H. KRAELING, *Gerasa, City of the Decapolis* (1938), pp. 28 s.; mais il n'y a aucune raison pour mettre Gêrasa en Ammanitide (p. 29).

2. ARIST., *Epist.* § 116.

3. 1 M., v, 9 s. (et 2 M., XII, 10-31). Pour l'identification des noms de lieux de ce chap., cf. ABEL, dans *RB*, 1923, pp. 515 s. et *JPOS*, 1932, pp. 1 s. — Hölcher se fourvoie en rapportant une partie de ce ch. à la région d'es-Salt *Palästina in der persischen und hellenistischen Zeit*, 1903, pp. 75-76).

4. 1 M., v, 8.

5. A. H. M. JONES, *l. c.*, p. 242.

6. *RB*, 1938, p. 425; N. GLUECK, *BASOR*, 74 (avril 1939), p. 3.

Panion (198) toute la Coelé-Syrie est définitivement perdue pour l'Égypte. Antiochus IV favorise activement l'hellénisation de la région. C'est probablement sous son règne que Gêrasa adopte le titre éphémère d'Antioche¹; les colonies grecques se développent dans les villes du nord, Gadara, Abila, Hippos. Ce sont les préludes de la Décapole.

Mais après la mort d'Antiochus VII Sidétès (129 av. J.-C.), le royaume séleucide entre en décomposition. Au Nord de la Transjordanie, les princes Ituréens de Chalcis du Liban annexent la Batanée, la Trachonitide et l'Auranitide. Le pouvoir nabatéen se développe et devient prépondérant en Transjordanie. L'ancienne capitale ammonite, Philadelphie, est gouvernée par un « tyran », Zénon, surnommé Korymbos². Son fils, Théodore, contrôle également le territoire de Gêrasa jusque dans la vallée du Jourdain³. Les princes Asmonéens profitèrent aussi de cet effondrement de la puissance séleucide. Jean Hyrcan s'empara de Mādabā⁴; mais ce fut surtout Alexandre Jannée (103-76) qui développa le territoire juif au-delà du Jourdain. Lorsqu'il mourut devant Ragaba⁵ qu'il disputait à Théodore de Philadelphie, il avait enlevé aux Nabatéens tout l'ouest de Moab jusqu'au sud de la mer Morte; il avait échoué devant Philadelphie, il avait abandonné Gêrasa après l'avoir occupée, mais il gardait Pella, Gadara, Amathous. Plus au nord, Abila, Dion, Hippos, Gamala, Séleucie du Djôlân étaient conquises⁶.

Douze ans après, en 64/63, Pompée organise la province romaine de Syrie. Les cités hellénistiques furent par lui libérées de la domination juive; les villes de Moabitide, occupées par Alexandre Jannée, avaient été rendues aux Nabatéens par son fils Hyrcan II. Il ne restait plus aux derniers Asmonéens en Transjordanie qu'une bande allant de Machéronte, la forteresse construite par Alexandre Jannée, jusqu'à Pella, exclusivement, bordée à l'est par les Nabatéens et par les territoires de Philadelphie et de Gêrasa, devenues villes de la Décapole.

1. Cf. C. H. KRAELING, *Gerasa, City of the Decapolis*, p. 30.

2. Jos., *Ant.* XIII, 235.

3. Jos., *Ant.* XIII, 356, 374, 393; *Bell. Jud.*, I, 86, 104.

4. Jos., *Ant.* XIII, 255.

5. Sur le territoire de Gêrasa, Jos., *Ant.* XIII, 398, aujourd'hui Rāḡīb, à 23 km. à l'Ouest de Gêraš.

6. D'après les listes indépendantes données par Josèphe (*Ant.* XIII, 395-397) et Le Syncelle (édit. Dindorf, I, 558), à quoi il faut ajouter les territoires rendus

Cette région juive à l'est du Jourdain suivit désormais les destins de la Palestine, dont elle continua de dépendre, jusqu'à la fin de la période byzantine. Dans les Évangiles, elle est appelée « la Judée au-delà du Jourdain » (Mt., XIX, 1), et *πέραν τοῦ Ἰορδάνου* est employé pour la désigner comme un nom propre indéclinable (Mt., IV, 25 ; Mc., III, 8). Le nom de *Περαία* apparaît pour la première fois dans Josèphe, ordinairement seul, quelquefois avec une précision : *ἡ ὑπὲρ Ἰορδάνην Περαία*¹, ou *ἡ περὶ Ἰορδάνην Περαία*². Pline donne la *Peraea* comme une partie de la Judée, séparée du reste des Juifs par le Jourdain³. Ptolémée l'appelle « la Judée à l'est du Jourdain⁴ ». Lorsque la province romaine de Palestine fut constituée, la Pérée devint *ἡ Περαία τῆς Παλαιστίνης*, nom officiel sans doute, qui est employé une fois par Eusèbe⁵. Quand, à la fin du IV^e siècle, on constitua les trois Palestines, la Pérée continua d'appartenir à la Palestine première, qui englobait le territoire de l'ancienne Judée⁶.

Nous avons quelques renseignements sur l'organisation administrative de la Pérée. Achevant l'œuvre de Pompée, Gabinius (57-55) partagea la nation juive en cinq circonscriptions gouvernées par des *synedria*. L'un d'eux siégeait à Amathous (*Tell 'Ammata*), dans la vallée du Jourdain et administrait la Pérée⁷. Sous Hérode, les possessions transjordanienues furent divisées en toparchies, comme le reste du royaume. Il semble qu'il y en avait quatre : les deux toparchies d'Abila (*Tell Kefrēn*) et de Julias (= Livias = Betharamptha = *er-Rāmē*) sont mentionnées par Josèphe à propos de la donation faite par Néron à Agrippa II. Les autres sièges administratifs devaient se trouver à Amathous et à Gadora⁸. A l'époque byzantine, lorsque la Pérée eut été amputée de sa partie méridionale,

par son fils Hyrcan II aux Nabatéens, Jos., *Ant.* XIV, 18. — Pour le commentaire, cf. F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, II, p. 138 ; A. H. M. JONES, *Cities of the eastern roman provinces*, p. 275 et la note.

1. Jos., *Bell. Jud.* II, 43.

2. *Ibid.*, II, 566.

3. *Nat. Hist.*, V, 14 (70).

4. *Geogr.*, V, xv, 6.

5. *Onom.*, 104, 14.

6. Cf. la *Descriptio* de Georges de Chypre, nos 1016, 1018, 1019.

7. Jos., *Ant.* XIV, 91. Un autre *synedrion* siégeait à « Γάζα ». Il s'agit certainement de Gézér et non de la capitale de la Pérée. Cette dernière ne constituait qu'un seul ressort administratif ; cf. ABEL, *Géographie...*, II, p. 148.

8. Cf. JONES, *loc. cit.*, p. 275.

elle était divisée en trois *regiones* : celles d'Amathous, de Gadora et de Livias¹.

III. GADORA-GADARA, LA CAPITALE DE LA PÉRÉE

Parlant de la conquête de la Pérée par Vespasien, Josèphe dit qu'il marcha contre « Gadara, ville forte et métropole de la Pérée² ». Depuis Schlatter³, et malgré les hésitations de Schuerer⁴, on reconnaît qu'il ne s'agit pas de Gadara de la Décapole, qui n'a jamais pu être la métropole de la Pérée. La suite du récit de Josèphe permet de préciser la situation de la ville : les Gadaréniens s'enfuient à Bethennabris ; ils y sont vaincus, et ceux qui s'échappent sont massacrés sur les bords du Jourdain⁵. Bethennabris est représentée par *Tell Nimrin* au débouché du W. *She'eb* dans la vallée du Jourdain. En remontant le *Wadi She'eb* on arrive au *Tell Ġadūr*, situé immédiatement au sud d'es-Salt⁶. La localisation de Gadara de Pérée à *Tell Ġadūr* est maintenant admise par tous les topographes et ne peut faire aucun doute.

D'après la céramique que nous avons recueillie sur le site, la ville a été fondée à l'époque hellénistique, mais elle est mentionnée pour la première fois sous Alexandre Jannée. Dans sa première campagne en Transjordanie, ce prince s'empara de Gadara et d'Amathous⁷. La mention conjointe d'Amathous rend vraisemblable qu'il s'agit ici de la Gadara de Pérée et non de celle de la Décapole⁸.

Notre ville est mentionnée par Ptolémée sous la forme Γαδώρα⁹, qui est plus proche du nom arabe moderne, et qui représente mieux aussi le nom hébreu, גדרר qui est à la base

1. GEORGES DE CHYPRE, *Descriptio*, n^{os} 1016 (lire Ἀμάθους au lieu de Ἀπάθους), 1018, 1019. Cf. ABEL, *Géographie...*, II, p. 174.

2. *Bell. Jud.*, IV, 414.

3. *Zur Topographie und Geschichte Palästinas* (1893), p. 44.

4. *Geschichte des jüdischen Volkes*, II⁴, p. 160.

5. *Bell. Jud.*, IV, 419-436.

6. *RB*, 1938, pp. 401-402.

7. *Ant.* XIII, 356 ; *Bell. Jud.* I, 86.

8. Cf. JONES, *loc. cit.*, p. 454, n. 39.

9. *Geogr.*, V, XIV, 18.

de toutes ces transcriptions¹. Les écrits rabbiniques citent Gedor à côté de Machéronte comme l'un des points où s'allumaient les signaux de la néoménie². A l'époque byzantine, Gadora fut un siège épiscopal. Son titulaire a signé au Concile d'Éphèse (431) et au Synode de Jérusalem de 536 avec ses collègues de la Palestine première³. C'est cet évêché que nous pensons avoir reconnu, sous la forme Γάδορον dans la mosaïque de Mâ'in⁴.

IV. ZIA ET LA FRONTIÈRE ORIENTALE DE LA PÉRÉE

Josèphe raconte⁵ que lorsque Fadus arriva, en 44 ap. J.-C., comme procurateur en Judée il « trouva les Juifs de Pérée en lutte contre les Philadelphiens au sujet des limites d'un bourg appelé Μία (*sic* dans les manuscrits), qui était plein de gens belliqueux. Les gens de Pérée avaient pris les armes contre l'avis de leurs chefs et avaient tué de nombreux Philadelphiens ». Depuis Reland⁶, on corrige le texte des manuscrits en Ζία et cette correction est admise par Schuerer et par les derniers traducteurs français de Josèphe⁷. Eusèbe cite en effet⁸ un bourg de Zia, qu'il identifie (faussement) avec Ζήδ de Jr., XLIX, 4 (LXX). Le site a quelquefois été cherché⁹ à Ziza, connu par Ptolémée¹⁰ et la Notitia dignitatum¹¹, qui est actuellement représenté par Zîzā, au sud d'Ammān, à la hauteur de Mādabā. Cette localisation est impossible, puisque le bourg doit être à la limite entre la Pérée et Philadelphie et qu'Eusèbe précise qu'il est environ à 15 milles à l'ouest de Philadelphie¹². Une localisation près

1. Sur cette question, cf. H. GUTHE, dans les *Mittheilungen und Nachrichten des DPV*, 1896, pp. 5 ss.

2. Tosefta, *Rôš haš-šana*, II (éd. ZUCKERMANDEL, 210, 19); Talmud jer., même traité, II (5) (trad. SCHWAB, VI, 77); Talmud bab, 23b; cf. la note de NEUBAUER, *Géographie du Talmud*, p. 42, n. 1.

3. Cf. ABEL, *Géographie...*, II, p. 201.

4. *RB*, 1938, p. 240 et pl. xvi, 2.

5. *Ant.* XX, 2.

6. *Palaestina...*, p. 897.

7. *Œuvres complètes de Flavius Josèphe*, traduites sous la direction de Th. REINACH.

8. *Onom.*, 94, 3-4.

9. Cf. RELAND lui-même, p. 464, et plus récemment F. SCHULTZE, *PJB*, XVIII (1932), p. 77.

10. *Geogr.*, V, xvi, 4.

11. Édit. SEECK, 80, 7 et 81, 16.

12. *Onom.*, 94, 3-4.

de 'Araq el-Emîr dans le *W-es-Şîr* serait meilleure, mais elle ne s'accroche à aucun toponyme.

Or, il y a, à 7 km. au Nord d'es-Salt, et correspondant approximativement à la distance donnée par Eusèbe par rapport à Philadelphie, un *H. Zey*¹. On y recueille de la céramique romaine et byzantine; on y voit des pièces d'architecture, spécialement un linteau qui date des environs de notre ère, certainement avant la pleine époque chrétienne. Il paraît certain que *H. Zey* représente Zia d'Eusèbe et Mia-Zia de Josèphe.

D'après le texte de ce dernier auteur, le bourg appartenait aux Juifs et son territoire était limitrophe de Philadelphie. Nous pouvons ainsi fixer un point de la frontière orientale de la Pérée au 1^{er} siècle. Plus au Sud, la frontière passait à l'ouest de 'Araq el-Emîr. En effet, dans un passage qu'il emprunte à une source inconnue, Josèphe dit que Tyros ('Araq el-Émir), le repaire d'Hyrchan le Tobiade, se trouvait situé « entre l'Arabie et la Judée au delà du Jourdain² ». Cette dernière expression est étrangère à la langue de Josèphe — qui copie sa source —, mais nous avons vu qu'elle était technique dans les Évangiles pour désigner la Pérée. Tyros ('Araq el-Émir) se trouvait donc juste en dehors de la Pérée. Une autre indication, moins précise, est fournie par la présence de sculptures nabatéennes à Mâ'in³: elles témoignent derechef que la Pérée se terminait à l'ouest de cette localité. A partir des environs de Mâ'in, la frontière descendait jusqu'au *W. Heidân*, qui formait la limite méridionale, laissant la forteresse de Machéronte aux mains des Juifs.

Le tracé ainsi obtenu précise les indications de Josèphe : « La Pérée s'étend en longueur de Machérous à Pella, en largeur de Philadelphie jusqu'au Jourdain. Sa frontière nord est le territoire de Pella, dont nous venons de parler, sa frontière ouest, le Jourdain; au sud, elle confine au pays de Moab; vers l'est, à l'Arabie, à l'Hesbonitide, aux territoires de Philadelphie et de Gêrasa⁴. » Le territoire ainsi défini comprend la vallée du Jourdain⁵ et le rebord du plateau

1. *RB*, 1938, p. 409.

2. *Ant.* XII, 233.

3. Cf. *RB*, 1939, p. 83 et pl. II.

4. *Bell. Jud.*, III, 46-47. « Hesbonitide » est une conjecture; les manuscrits portent Σιλωνιτιδι, Σιλδωνιτιδι, Σιδωνιδι.

5. Eusèbe l'appelle la « Pérée inférieure », *Onom.*, 22, 24 : Ἀμματοῦς ἐν τῇ Περαιᾷ τῇ κατωτέρᾳ.

transjordanien. Josèphe a noté très exactement que la région est généralement déserte et rocailleuse, mais que le lit des torrents et les sources qui ne tarissent jamais permettent en de certains endroits la culture des arbres fruitiers¹. Les Talmudistes, qui d'ailleurs jugeaient la Pérée au degré d'attachement que ses habitants avaient pour la Loi et non point d'après ses ressources naturelles, sont encore plus méprisants : « Autrefois, on avait l'habitude de dire : Juda représente le blé, la Galilée, la paille, et le pays transjordanique, l'ivraie ; aujourd'hui on ne voit plus que l'ivraie en Judée et en Galilée, tandis que la Pérée n'a même plus d'ivraie². »

Depuis le règlement de Pompée jusqu'à la fin de l'époque byzantine, les frontières de la Pérée ne paraissent pas avoir notablement changé sauf au sud, où son prolongement à l'est de la mer Morte fut attribué à la province d'Arabie, lors de son institution en 106 ap. J.-C.

V. LES ORIGINES D'ES-SALT

Dans le *Masalik al-Abṣār*, écrit entre 1342 et 1349, 'Omari dit : « Salt fait partie de la province de Balqā. Sa forteresse a été bâtie par ordre du Malik Mu'azzam 'Isa, fils du Malik 'Adil. Voici le motif qui décida cette construction : quelques jeunes femmes esclaves qui appartenaient à ce prince, passant dans cet endroit, furent attaquées par des hommes appelés Benū-Raḥman, habitants du bourg de *Kafryahuda*, qui les insultèrent et en enlevèrent plusieurs. Cette citadelle fut construite sur le sommet d'une montagne appelée *Rās al-Āmīr*. L'emplacement qu'elle occupe était une forêt épaisse³. »

Ce texte est fort intéressant. L'indication qu'il donne se trouve déjà, sous une forme beaucoup plus brève, dans la géographie d'Abu-l-Fida⁴, achevée en 1321. Elle est reprise, d'après le *Masālik* de 'Omari, par Qalqasandi (mort en 1418),

1. *Bell. Jud.*, III, 44-45.

2. *Aboth. de R. Nathan*, ch. 27, cité par A. NEUBAUER, *La géographie du Talmud*, pp. 241-242.

3. Je cite la traduction donnée par Quatremère dans les précieuses notes de son *Histoire des sultans mamluks d'Égypte* par MAQRIZI (Paris, 1837-1842), II, 1, p. 217.

4. Édit. REINAUD et DE SLANE (1840), p. 228.

dans son Šubḥ al-A'ša¹. Comme Mu'azzam 'Isa, Malik de Damas, a régné de 1218 à 1227, ce témoignage formel nous dispense de chercher au Qala' d'es-Salt aucun vestige antérieur au XIII^e siècle de notre ère². Le bourg de *Kafryahuda*, dont les habitants attaquèrent la caravane, est facile à identifier. Il est représenté actuellement par les ruines de *Kufr Houda*, sur les pentes du Ġ. Oša', à trois kilomètres environ au nord-ouest de Salt³. Le nom arabe donné à la citadelle et à l'agglomération qui se constitua sous ses murs⁴ était antérieurement celui de toute la montagne. C'est la transcription du grec Σάλτον, qui copie lui-même le latin *sallus*. Le mot désignait les grands domaines de l'État⁵; dans le cas présent, cet héritage de la nomenclature byzantine officielle est l'équivalent du nom de Περὶ τὸν Γάδαρρα, qui se trouve dans Georges de Chypre.

Il est possible qu'ici σάλτον ait conservé son sens primitif de « région montueuse et boisée », par opposition à *fundus*. 'Omari dit, en effet, que l'emplacement de la citadelle était occupé par une forêt épaisse. Un demi-siècle plus tard, en 1263, lorsque Bibars assiégeait Kérak, il fit venir de Salt des échelles de bois⁶.

La citadelle de Salt fut détruite par les Tatars en 1260, lors de leur raid en Transjordanie et en Palestine. Elle fut reconstruite l'année suivante par Bibars⁷. Les meilleurs morceaux qui restent visibles au Qala' de Salt datent de cette restauration.

Au début du XIV^e siècle, Abu-l-Fida donne de Salt la description suivante : « Salt est une petite ville et une forteresse, qui dépend du gouvernement du Jourdain. Elle est située dans la montagne de Ġör oriental, au midi de 'Aġlun, dont elle est éloignée d'une journée de marche. Placée vis-à-vis de Jéricho, elle domine le Ġör. Au-dessous de la forteresse de Salt, sort une source abondante, dont

1. Traduction dans GAUDEFRY-DEMOMBYNES, *La Syrie à l'époque des Mamelouks* (1923), p. 67.

2. *RB*, 1938, p. 400.

3. *RB*, 1938, p. 408.

4. Les géographes arabes l'écrivent السلت, ou السلط, ou الصلت.

5. Cf. LÉCRIVAIN, art. *Latifundia* du Dict. des Antiquités de DAREMBERG-SAGLIO, p. 958.

6. QUATREMÈRE, *Histoire des sultans mamluks*, I, 1, p. 205. — Cf. la Vie de Bibars par Nowayri (cité par QUATREMÈRE, *ibid.*, II, 1, p. 248).

7. QUATREMÈRE, *ibid.*, I, 1, pp. 98 et 141.

l'eau prend son cours et entre dans la ville. Salt possède de nombreux jardins. Ses grenades, que l'on exporte partout, sont célèbres. C'est une ville bien bâtie et bien peuplée¹. »

VI. LES STATIONS DE LA POSTE MAMELOUK DANS LE BELQĀ

Au milieu du xiv^e siècle, 'Omari consacre le chapitre vi de son *Ta'rif* à l'exposé du réseau de la poste mamelouk, le *barīd*². Au début du siècle suivant, Qalqasandi, dans son *Subḥ al-A'ša*, lui ajoute quelques précisions. Voici, d'après ce dernier, les stations de la route de poste entre Damas et Kérak :

« Le chemin d'al-Kerak part de Damas en traversant en ordre inverse les postes de la route de Gaza à Damas jusqu'à *Tafas* ; puis *al-Qunayya* ; de là à *al-Burğ al-Abiaḍ* ; de là à *Ḥusbān* ; de là à *Dibān* ; de là à *ar-Rabba* ; de là à *Kérak*³. »

La liste des stations est exactement la même dans 'Omari⁴. Les dernières, *Ḥusbān*, *Dibān*, *Rabba*, *Kérak* sont faciles à identifier. Mais *al-Qunayya* et *al-Burğ al-Abiaḍ* ne sont pas encore localisées.

Nous avons raconté plus haut l'épisode relatif à la construction de la citadelle de Salt ; il prouve que la route de Damas passait par cet endroit. Pour aller de Salt à Ḥesbān, le chemin le plus direct passe par le village moderne de Feḥeis, contourne le W. eṣ-Šīr, puis descend directement vers le sud. Sur ce tracé, qui est certainement celui que suivaient les courriers des Mamelouks, se trouve à 2 km. $\frac{1}{2}$ au sud-est de Feḥeis, le *H. ed-Deir*⁵. Ce sont les ruines d'une agglomération datant du Moyen Age arabe ; elle est dominée par une grande tour ronde, construite en imposantes pierres calcaires et qui fait une tache blanche dans le paysage. De là à Ḥesbān, il y a environ 25 km., ce qui est une étape normale. Je propose, pour ces raisons archéologiques et géographiques, d'y placer le poste mamelouk de la « Tour Blanche », *al-Burğ al-Abiaḍ*.

1. *Géographie*, p. 245 (REINAUD et DE SLANE).

2. Traduction par R. HARTMANN, *Politische Geographie des Mamlukenreiches*, dans *ZDMG*, LXX (1916), pp. 477-511.

3. D'après la traduction de GAUDEFRY-DEMOMBYNES, *La Syrie à l'époque des Mamelouks*, p. 247.

4. Cf. HARTMANN, *loc. cit.*, p. 497.

5. *RB*, 1938, p. 406.

En remontant vers le nord, après es-Salt, la poste suivait une route jalonnée par plusieurs ruines de villages byzantins ou arabes : *Zey* (que nous avons identifié plus haut avec *Zia*), '*Allān*, *Siḥān*¹. Ce chemin, qui est encore utilisé, est une voie normale² ; c'est sur son tracé qu'il faut chercher le poste d'*al-Qunayya*. Or, en poursuivant cette route après *Siḥān*, on rencontre, à deux bons kilomètres au Nord-Est, les ruines d'une petite installation arabe, qui sont appelées maintenant '*Aleqūny*³. D'après l'itinéraire qui vient d'être indiqué, le site est à 23 ou 24 km. du *H. ed-Deir* (Burğ al-Abiad), c'est-à-dire à une distance équivalente à celle qui sépare *ed-Deir* et *Ḥesbān*. Malgré la présence d'un '*ayn* initial dans le nom moderne, je crois qu'on peut identifier '*Aleqūny* avec la station d'*al-Qunayya*. Ainsi tous les postes indiqués par 'Omari et Qalqašandi se trouveraient identifiés.

Mais il en résulte une conséquence immédiate. Nos textes n'indiquent aucune station entre *al-Qunayya* et *Ṭafas*, où la route de Kérak quitterait celle qui va de Damas à Gaza. Or *Ṭafas* se trouve au nord du Yarmuk, '*Aleqūny* encore au sud du Nahr ez-Zerqa. Il faut en conclure que nous n'avons aucune indication sur la traversée du 'Aḡlun et que probablement deux stations sont omises.

Il y a, d'ailleurs, un autre indice de bouleversement. 'Omari et Qalqašandi affirment qu'on quittait la route de Gaza à *Ṭafas*. Or, d'après ces deux auteurs, la route de Gaza passait à *Irbid* après *Ṭafas*⁴, et *Irbid* était nécessairement aussi sur le chemin de Kérak. C'est à ce point en réalité, que le voyageur qui se dirigeait vers le sud quittait la grande route d'Égypte. Entre *Irbid* et *al-Qunayya*, il ne reste donc plus qu'un poste à intercaler, et on ne se trompera sans doute pas en le situant à '*Aḡlūn*.

Ces remarques s'appliquent à la liste des stations telle que la donnent 'Omari et Qalqašandi, qui le copie. Mais une génération après ce dernier auteur, vers 1425, Ḥalil az-Zahiri dans sa *Zubdat kašf al-mamālik* fournit une liste indépendante et qui est assez différente⁵. Entre *Ḥesbān* et Kérak, il énumère

1. *RB*, 1938, p. 414-416.

2. Cf. SEETZEN, *Reisen*, I, p. 393 ; Mrs. OLIPHANT, *The Land of Gilead* (1881), pp. 176-177 ; *PJB*, VI (1910), p. 20.

3. *RB*, 1938, p. 415.

4. Cf. HARTMANN, *l. c.*, p. 491 ; GAUDEFRY-DEMOMBYNES, *l. c.*, p. 243.

5. Traduite et commentée par R. HARTMANN, *Die geographischen Nachrichten über Palästina und Syrien in Ḥalil az-Zahiri's Zubdat kašf al-mamālik*, Dissertation, 1907, pp. 80-81.

quatre postes, où 'Omari n'en a que deux¹. En remontant à partir de Ḥesbān, Ḥalil indique *Burğ al-Abyaḍ*, comme 'Omari, puis البردية, *al-Baradiyé*, dont je ne sais que faire, et القتيبة, qui peut être une faute pour القنيّة, *al-Qunayya*; il ne cite aucun poste entre ce dernier nom douteux et Damas. Sa liste est donc incomplète, comme celle de 'Omari et pour la même région.

1. Sur cette section, cf. CLERMONT-GANNEAU, *Recueil d'Archéologie Orientale*, II, pp. 181-183.

P. S. — Après rédaction de cet article, j'ai reçu de N. Glueck ses *Explorations in Eastern Palestine III* (AASOR, XVIII-XIX). Cet excellent volume aurait dû être cité plusieurs fois dans les pages qui précèdent. Je puis seulement signaler ici que M. Glueck développe, pp. 242 à 251, relativement au royaume de Sihon et à la limite d'Ammon, des vues sensiblement différentes de celles qui ont été exposées ci-dessus; mais je n'ai trouvé dans ses arguments rien qui m'oblige à changer mes conclusions (15 février 1940).

LE SCHISME RELIGIEUX DE JÉROBOAM I^{ER}*

Lorsqu'au lendemain de la mort de Salomon, Israël se fut séparé de Juda, la Bible nous montre le nouveau roi du Nord, Jéroboam, délibérant en lui-même : « Si ce peuple continue de monter au Temple de Jérusalem, pour offrir des sacrifices, le cœur du peuple¹ reviendra à son maître Roboam, roi de Juda... » (1 R., xii, 27). En effet, la monarchie dualiste de David et de Salomon s'était révélée comme une combinaison politique instable². Le véritable principe d'unité du peuple élu était ailleurs, et plus haut : il était dans sa religion. Ce qui distinguait les tribus parmi les nations environnantes et ce qui les rapprochait entre elles, c'était d'avoir une même foi et de participer à un même culte. L'alliance, fondée au Sinaï, renouvelée et élargie à Sichem, n'était pas seulement un pacte conclu avec Yahvé, c'était un lien entre les participants humains de ce pacte. Le système des Douze Tribus était l'expression de cette entente idéale, devant laquelle devaient s'effacer les singularités et les divergences d'intérêts³. Le peuple retrouvait le sentiment de son unité dans les grandes panégyries qui le rassemblaient autour de l'Arche et dans un sanctuaire commun, Gilgal, Silo, Mişpa ou Gabaon.

* Contribution à *Biblica et Orientalia* (Mélanges Vosté), Rome, 1943, pp. 77-91.

1. On peut, avec le grec, supprimer le second יהוה.

2. Israël et Juda étaient toujours restés distincts, la personne du souverain constituant le seul lien entre eux, cf. ALT, *Die Staatenbildung der Israeliten in Palästina, Reformationsprogramm der Universität Leipzig*, 1930, spécialement pp. 52 s.

3. M. NOTH a bien mis ceci en lumière, *Das System der Zwölf Stämme Israels*, 1930, mais je crois qu'il a exagéré l'efficacité « politique » de cette union.

Le transfert de l'Arche à Jérusalem par David, puis la construction du Temple par Salomon avaient eu, à ce propos, une importance considérable¹. Sans doute, le Temple ne supprima pas d'abord les autres lieux de culte, où vivaient parfois des traditions vénérables, mais il les éclipsait par sa splendeur toute neuve. Surtout, il était situé en une ville qui était la conquête personnelle de David et n'appartenait à aucune tribu en particulier : il devenait pour toutes le centre religieux officiel. Il abritait la présence invisible de Dieu au milieu de son peuple. Il maintenait l'unité spirituelle, et grâce à elle, une certaine unité politique aurait pu être sauvegardée.

De cette action unitive que le Temple devait exercer, Jéroboam eut la vision très nette, mais il n'en voulait pas. Pour consacrer la séparation qui venait de s'accomplir, il fallait opposer sanctuaire à sanctuaire, culte à culte, et c'est ainsi que le schisme politique fut suivi d'un schisme religieux.

Les faits sont brièvement rapportés dans 1 R., xii, 28-32. Le texte présente plusieurs difficultés, textuelles ou littéraires, dont il faut d'abord dire un mot. Le v. 29 mentionne Béthel et Dan, mais le v. 30 ne mentionne que Dan, et וַיִּלְכְּדוּ y est sans correspondant, ce qui est grammaticalement impossible ; les corrections proposées pour introduire Béthel dans ce verset sont arbitraires². De plus וַיִּלְכְּדוּ ... לַפָּנִי ne peut pas signifier que le peuple alla, jusqu'à Dan, se prosterner devant l'image, mais les passages parallèles³ indiquent le seul sens possible : le peuple « marcha devant » l'image jusqu'à Dan. Elle n'y est donc pas déjà installée, comme le dit le v. 29b ! Ajoutons que la forme וַיִּלְכְּדוּ exprime une action unique dans le passé. Or ce v. 30b se raccorde parfaitement au v. 29a par-dessus 29b-30a. Le v. 30a interrompt le récit par une réflexion religieuse, familière à l'auteur du Livre des Rois, aux yeux duquel les veaux d'or sont la grande faute de Jéroboam, qui a pesé sur toute l'histoire d'Israël. Je soupçonne cette remarque d'être ici une glose marginale introduite dans le texte. Cette insertion isolait la mention de l'image de

1. Cf. NOTH, *l. c.*, pp. 112 s.

2. L'addition lucianique *καὶ πρὸ προσώπου τῆς ἄλλης εἰς βαίθηλ* ne représente certainement pas un texte original. Le recenseur a voulu supprimer la difficulté qui gêne encore les modernes.

3. Ex., xiv, 19 ; Jos., iii, 6 ; vi, 9 ; 2 S., vi, 4 ; Lm., i, 6.

Béthel ; on a alors ajouté la mention de celle de Dan. Mais si on supprime ces deux additions (v. 29b et 30a), on obtient un texte excellent pour la grammaire et pour le sens : « Il dressa l'une (des images) à Béthel < > et le peuple alla en procession devant l'autre jusqu'à Dan. » La scène se passe donc à Béthel : les deux veaux d'or sont là, l'un est installé sur place, l'autre est conduit solennellement à son sanctuaire¹.

Le lieu ne change pas avec le v. 31 : il s'agit d'un temple déterminé, celui de Béthel, et de son clergé. La fête du v. 32 marque la dédicace de ce temple, et c'est précisément au cours de cette inauguration que se produit l'événement raconté au chapitre suivant (XIII, 1 s.). Cette narration bien enchaînée est interrompue par une addition, dont le caractère intrusif se révèle dès le début : כִּן עֲשֵׂה² dans le v. 32 et qui couvre tout le v. 33. Ce texte est plein de répétitions³, son style est tardif⁴ ; la seule chose qu'il ajoute à ce qui vient d'être dit ou sera dit à XIII, 1 est que Jéroboam a choisi arbitrairement⁵ la date de la fête, mais nous verrons tout à l'heure que cette remarque est tendancieuse.

Cet examen permet de rétablir ainsi le récit original :

²⁸Après avoir délibéré, il fit deux veaux d'or et dit au peuple : Il y a assez longtemps que vous montez à Jérusalem ! Israël, voici ton Dieu, qui t'a fait monter du pays d'Égypte. ²⁹Il dressa l'un à Béthel < .³⁰> et le peuple alla en procession devant l'autre jusqu'à Dan. ³¹Il établit le temple des hauts lieux et il institua des prêtres pris du commun du peuple, qui n'étaient pas des fils de Lévi. Jéroboam célébra une fête le huitième mois < >³², comme la fête qu'on célébrait en Juda, et il monta à l'autel < .³³>.

XIII, 1. Or un homme de Dieu arriva, par ordre de Yahvé, à Béthel, au moment où Jéroboam se tenait près de l'autel, pour offrir le sacrifice, etc.

1. Comparer le transfert de l'Arche, 2 S., vi.

2. Kittel corrige כִּן en אֲשֶׁר, d'après le grec, qui a évité la dureté de l'hébreu.

3. Dans quatre lignes, on a trois fois אֲשֶׁר עֲשֵׂה, deux fois עַל-הַמִּזְבֵּחַ, trois fois כְּבֵית-אֵל (mais le troisième est peut-être à omettre avec le Vaticanus et la recension lucianique).

4. בדא, cf. Ne., vi, 8 ; וְהַעֲמִיד au lieu de וַיַּעֲמֵד.

5. Lire מֶלֶךְ בֹּד avec le Qerê, au lieu du Ketib מֶלֶךְ בֹּד.

6. Je dirai plus loin pourquoi « le quinzième jour du mois » est probablement aussi une addition.

*
* *

Ce texte limpide et cohérent énumère dans leur ordre les mesures prises par Jéroboam. Il s'agit de bien les comprendre. On a imaginé¹ que Jéroboam avait voulu proposer à l'adoration des Israélites un autre dieu ou d'autres dieux que celui de leurs pères. Cela est absolument inadmissible en soi : le roi ne pouvait pas penser à changer le Dieu national, il se serait aliéné tout le peuple. Et cela est contredit par plusieurs faits : Jéroboam donne à son fils Abia un nom yahviste ; lorsque ce fils tombe malade, il consulte un prophète de Yahvé (1 R., xiv, 1 s.) ; pour établir le nouveau culte, il choisit deux sanctuaires de Yahvé ; plus tard, dans leur lutte contre les dieux étrangers en Israël, ni Élie ni Jéhu ne s'élèveront contre le culte institué par Jéroboam. Il est vrai que l'hébreu se traduit littéralement : « Israël, voici *les Dieux* qui t'ont fait monter du pays d'Égypte », mais ce pluriel ne se réfère pas à plusieurs divinités. Il pourrait s'expliquer, à la rigueur, par la présence des deux images, mais le verbe au pluriel est beaucoup plus vraisemblablement accordé selon la forme avec le pluriel d'excellence « Elohim », d'après un usage rare et ancien, mais qui est bien attesté².

C'est donc un culte de Yahvé, mais sous une forme différente de celle qu'on pratiquait à Jérusalem. Plusieurs critiques³ sont tombés dans un excès contraire à celui que je viens de signaler. Ils ont conjecturé que Jéroboam n'avait rien innové et qu'à Jérusalem déjà, Yahvé était honoré sous la forme d'un taureau. Le culte sans images n'aurait été institué en Juda qu'après le schisme et l'ancienne tradition se serait perpétuée dans le royaume du Nord. Une telle hypothèse n'a pas d'appui sérieux dans les textes, et ceux qui la soutiennent sont contraints de rejeter certains passages

1. R. H. PFEIFFER, dans le *Journal of Biblical Literature*, XLV, 1926, pp. 215 s.

2. Gn., xxxv, 7 ; 1 S., xxviii, 13 ; 2 S., vii, 23, et le récit analogue d'Ex., xxxii, 1, 4, 8, 23 (où il n'y a qu'un seul veau d'or) ; cf. aussi Jos., xxiv, 19 ; 1 S., xvii, 26 et 36. Le singulier est devenu de règle dans la langue postérieure, comme l'indique la comparaison entre 1 Ch., xvii, 21 et 2 S., vii, 23, ou entre Ne., ix, 18 et notre passage ou Ex., xxxii, 4, 8.

3. Surtout H. GRESSMANN, *Die Schriften des Alten Testaments in Auswahl*², II 1, 1921, p. 213 ; Id., *Die Lade Yahves*, 1920, pp. 22 s., et S. MOWINCKEL, *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse*, IX, 1929, pp. 197 s.

gênants pour eux¹. Il est remarquable, au contraire, que les Prophètes évitent toute comparaison de Yahvé avec le taureau, alors que les comparaisons avec le lion, un autre symbole divin des païens, sont fréquentes : cela ne s'explique que si le taureau était radicalement prohibé comme image de culte par le Yahvisme légitime². La même tendance s'était manifestée dès le Sinaï dans l'épisode du veau d'or (Ex., xxxii). Tout le monde, il est vrai, n'en admet pas l'historicité : ce serait un décalque de l'établissement des veaux d'or par Jéroboam, projeté à l'époque du désert, pour appuyer la polémique contre les cultes du royaume du Nord par une condamnation émanée de Moïse et de Dieu lui-même. On peut concéder certains contacts littéraires entre les deux récits, mais il n'y a aucun argument qui vaille contre le fond³. Presque nécessairement l'attrait pour un culte concret s'est manifesté dès le début chez le peuple, et les exemples du milieu sémitique dont il faisait partie lui suggéraient facilement le choix de son idole.

Il n'est pas sûr que, par ces images, Jéroboam ait entendu représenter la divinité elle-même. En effet, d'après une conception répandue en Syrie et en Mésopotamie, l'animal sacré est l'incorporation, non de la personne du dieu, mais de ses attributs ; il ne se confond pas avec lui, il orne, soutient son trône, ou bien il lui sert de piédestal⁴. Les veaux d'or n'auraient été que le support de la présence invisible de Yahvé, qui à Jérusalem trônait sur les Chérubins⁵. Cette conviction a pu être partagée par certains esprits d'un sens religieux plus affiné, et cela expliquerait l'indulgence d'Élie et de Jéhu pour de telles images⁶. En tout cas, la masse du peuple n'entrait pas dans ces distinctions de théologiens ; pour les Israélites, comme pour les païens, l'animal représentait

1. En particulier 1 R., viii, 9.

2. La remarque est de J. HEMPEL, *Zeitschrift f. d. alttestamentl. Wissenschaft*, XLII, 1924, pp. 100 s.

3. Et même, les paroles « Voici ton Dieu, qui t'a fait monter d'Égypte » s'expliquent mieux dans Ex., xxxii, à la fois par la situation historique et par le contexte immédiat (comp. les v. 1 et 4). — Il y a un rapport analogue entre notre passage (v. 30) et le récit sur l'origine du sanctuaire de Dan (Jg., xvii-xviii), et cependant personne n'attaque la valeur historique de ce dernier récit.

4. W. F. ALBRIGHT, *From the Stone Age to Christianity*, 1940, p. 229.

5. H. Th. OBBINK, *Zeitschrift f. d. alttestamentl. Wissenschaft*, XLVII, 1929, pp. 264 s. Mais cf. K. GALLING, *Biblisches Reallexikon*, 1937, col. 202 s.

6. Mais n'oublions pas que les récits sur Élie et sur Jéhu proviennent du royaume du Nord et qu'ils ne nous disent pas tout.

la divinité : on allait « baiser » le veau de Samarie (Os., XIII, 2), et en le montrant on disait : « Voici ton Dieu » (1 R., XII, 28).

Pour désigner ces statues, la Bible emploie toujours עֵגֶל qu'on traduit ordinairement par « veau ». Elles seraient appelées ainsi par une dérision dont on trouve l'accent dans Os., VIII, 5 ; X, 5 ; XIII, 2. Cependant עֵגֶל désigne aussi le jeune taureau parvenu à sa maturité¹, et le mot aurait pu être appliqué à ces représentations par les Israélites eux-mêmes sans nuance péjorative. Sur les ostraka de Samarie, on relève le nom propre עֵגְלִי², dont l'interprétation obvie est « Yahvé-veau ». Comme, dans ce nom porté par un Israélite, le terme ne peut pas être méprisant, il faut traduire « Yahvé-jeune taureau », ce qui se réfère clairement au culte de Béthel. Cependant, ce nom peut signifier aussi « le veau de Yahvé », c'est-à-dire l'enfant, le protégé de Yahvé, honoré sous la forme d'un taureau³ : on aurait encore une allusion au même culte, mais indirecte, et on ne pourrait rien conclure sur le sens précis et sur l'emploi de עֵגֶל appliqué aux images religieuses du royaume du Nord.

Mais quel que soit le terme employé pour les désigner, c'étaient certainement de jeunes taureaux, symboles de force et de fécondité. Or ce symbole divin était familier aux populations près desquelles vivaient les Israélites. Il est bien inutile d'aller chercher jusqu'en Égypte, où ceux-ci et Jéroboam lui-même avaient pu connaître le bœuf Apis. En Syrie et en Palestine, le taureau était l'attribut du grand dieu cananéen, Ba'al Hadad⁴. Les découvertes récentes de Râs Shamrâ sont particulièrement instructives. Sur une stèle⁵ et sur une statuette de bronze⁶, Ba'al est représenté coiffé d'un haut casque, d'où sortent deux cornes. Les poèmes mythologiques, trouvés sur le même site, donnent le commentaire de ces images. Ba'al « frappe de la corne comme les taureaux sauvages⁷ », de son union avec une génisse naît

1. A. R. S. KENNEDY, dans HASTINGS, *Dictionary of the Bible*, I, p. 340.

2. D. DIRINGER, *Le iscrizioni antico-ebraiche palestinesi*, 1934, p. 48, num. 39.

3. M. NOTH, *Die israelitischen Personennamen*, 1928, p. 150.

4. Les monuments ont été groupés par L. MALTEZ, *Der Stier im Kult und mythischen Bild*, dans le *Jahrbuch d. deut. archäologischen Instituts*, XLIII, 1928, pp. 98 s.

5. C. F. A. SCHAEFFER, *Monuments Piot*, XXXIV, 1934, pp. 1 s.

6. *Syria*, XVII, 1936, pl. XXI.

7. 1 AB VI 17-18. Mes références aux textes de Râs Shamrâ suivent le système du premier éditeur, M. Virolleaud.

un jeune taureau¹. Pour le temple de Ba'al, on fond des idoles taumorphes².

Ce symbole divin était donc très expressif pour les Israélites, qui vivaient depuis plusieurs siècles en contact avec les Cananéens. Mais, précisément pour la même raison, de telles images représentaient un énorme danger pour la pureté de la religion. Comment distinguerait-on entre le taureau de Yahvé et le taureau de Ba'al ? La confusion était inévitable, au moins pour les masses populaires, et cela justifie Osée et les écrivains postérieurs qui ont condamné ce culte des images comme une véritable apostasie (Os., VIII, 6 ; 1 R., XIV, 9). Jéroboam prétendait bien maintenir la foi en Yahvé, mais il rabaissait le Dieu des pères au niveau des faux dieux des nations. Il est d'ailleurs possible qu'il ait cherché lui-même un rapprochement religieux avec les Cananéens qui étaient nombreux dans son royaume. De toutes façons, qu'il en fût conscient ou non, il ouvrait la voie au syncrétisme religieux.



Le danger était d'autant plus grave que les deux sanctuaires où Jéroboam installa ces images étaient sans doute consacrés déjà par le culte de Yahvé, mais qu'ils avaient primitivement abrité des dieux cananéens, dont le souvenir persistait.

Quant à la position géographique, et pour le but que se proposait le roi, le choix de Dan et de Béthel était habile : ces deux points encadraient le nouveau royaume. Dan, aujourd'hui Tell el-Qâdi à 5 km. de Bâniyâs, près d'une des sources du Jourdain, devait servir aux tribus les plus septentrionales, toujours tentées de vivre un peu à part. Béthel, situé près de la frontière méridionale, sur la route de Jérusalem, pourrait arrêter les pèlerins tentés de fréquenter le Temple salomonien.

L'un et l'autre lieu avaient une tradition religieuse. Le culte de Yahvé avait été introduit à Dan, au cours de la période des Juges, par les colons danites, mais c'était un Yahvisme adultéré. On y vénérât une image divine, celle que les émigrants avaient volée en passant chez Mika

1. IV AB III 21-22 ; 35 s. ; cf. I* AB v 17-18.

2. II AB I 27 s. ; sur ce texte, cf. K. GALLING, *Orientalistische Literaturzeitung*, 1936, col. 593 s.

l'Éphraïmite, entraînant en même temps le Lévite qui la desservait (Jg., xvii-xviii). Était-ce déjà une image de taureau ? Cela est possible, mais le texte ne le dit pas. En tout cas, elle fut remplacée par la belle statue plaquée d'or, envoyée par Jéroboam, et les prêtres lévites continuèrent d'officier dans le sanctuaire. Or, avant de devenir une ville israélite, Dan, qui s'appelait Laïsh, avait été sidonienne d'habitants et de mœurs (Jg., xviii, 7). Elle avait donc offert un culte aux dieux phéniciens, et naturellement à Ba'al Hadad. Un poème de Râs Shamrâ, auquel j'ai déjà fait allusion, jette peut-être quelque lumière sur les origines de ce culte¹. Une génisse fécondée par Ba'al met bas un jeune taureau, dont l'élevage est confié à la déesse 'Anat. Le mythe a pour cadre une région peuplée de bœufs sauvages, qui s'appelle la prairie de *Smk* ; on a rapproché de ce nom le סמכר du Talmud, qui désigne le lac Hûleh, nommé aussi *Semachonilis* dans Josèphe². Cette identification est possible à la rigueur, et la taurolâtrie serait ainsi attestée près des sources du Jourdain, dès le xv^e siècle avant notre ère. Quoi qu'il en soit, la région de Dan était sûrement imprégnée de croyances phéniciennes et les Danites étaient en relations étroites avec les Phéniciens³ : la confusion de Yahvé-taureau avec Ba'al-taureau était très menaçante. Nous sommes mal renseignés sur les destinées du sanctuaire : il est resté en usage « jusqu'à la déportation du pays⁴ ». Amos en parle une fois en passant, et c'est pour le condamner (Am., viii, 14).

Béthel eut une importance plus considérable. De grands souvenirs planaient sur le site : près de là, Abraham avait dressé sa tente et élevé un autel (Gn., xii, 8 ; xiii, 3) ; là, Jacob allant en Mésopotamie avait eu la vision de l'échelle qui reliait la terre au ciel et reçu la promesse des bénédictions divines sur sa race (Gn., xxviii, 11 s. ; xxxi, 13 ; xxxv, 1 s.). A l'époque des Juges et de Samuel, le sanctuaire avait été un centre de réunion pour les tribus et un lieu de pèlerinage très fréquenté (Jg., xx, 26 s. ; xxi, 2 s. ; 1 S., vii, 16 ; x, 3). Cependant, Yahvé n'avait jamais évincé la vieille divinité

1. Ch. VIROLLEAUD, '*Anat et la génisse (IV AB)*', dans *Syria*, XVII, 1936, pp. 150 s. ; R. DUSSAUD, '*Cultes cananéens aux sources du Jourdain*', *ibid.*, pp. 283 s. ; H. L. GINSBERG, '*Ba'l and 'Anat*', dans *Orientalia*, VII, 1938, pp. 1 s.

2. Cf. F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, I (1933), p. 491.

3. Le Cantique de Débora leur reproche de séjourner sur les vaisseaux étrangers, Jg., v, 17.

4. Jg., xviii, 30, ce qui se rapporte à la ruine définitive du royaume du Nord en 722/21, ou à la conquête de la Galilée par Téglath-Phalasar en 733/32.

cananéenne qui possédait d'abord le sol. Elle s'appelait le dieu Béthel. Son existence est attestée en particulier par Jérémie¹ et elle conservait des fidèles, comme le prouvent certains noms propres des papyrus araméens d'Égypte².

C'est là, sur une hauteur proche de la ville³, que Jéroboam installa l'un des veaux d'or. Pour l'abriter, il construisit un temple, qui s'appelait *Beth Bamoth*, « le Temple des hauts lieux⁴ ». On peut déduire de l'oracle d'Amos, ix, 1 s., prononcé à l'endroit même, que l'autel s'y dressait devant une porte ou un portique à colonnes. Certes, cela ne pouvait pas atteindre à la splendeur du temple de Salomon, car les ressources manquaient, et aussi le temps : il fallait faire vite, pour arrêter le plus tôt possible le flot des pèlerins vers Jérusalem. Mais enfin, les Israélites auraient chez eux un sanctuaire, que sa fondation par le roi désignait comme la capitale religieuse du royaume. Lorsque plus tard Amos viendra prêcher à Béthel, le prêtre Amasias, pour l'en chasser, fera sonner bien haut les titres officiels de « sanctuaire royal » et de « temple d'État » (Am., vii, 13).

Au temps de Jéroboam, il s'agissait encore de le pourvoir d'un sacerdoce. Dan avait ses prêtres-lévites qui continuèrent d'y exercer (Jg., xviii, 30). A Béthel, le roi mit en charge des hommes qui n'appartenaient pas à la tribu de Lévi. Cela est fort instructif. Sans doute l'histoire ancienne d'Israël nous montre parfois les fonctions sacerdotales exercées par d'autres que des Lévites. Mais cela restait une exception, et l'épisode de Mika indique qu'on faisait appel à cette race

1. Jr., XLVIII, 13 est le texte le plus clair. D'autres passages sont discutés par R. DUSSAUD, *Les origines cananéennes du sacrifice israélite*, 1921, pp. 231 s.; O. EISSFELDT, dans *Archiv für Religionswissenschaft*, XXVIII, 1930, pp. 1 s.

2. A. VINCENT, *La religion des Judéo-Araméens d'Éléphantine*, 1937, pp. 562 s.

3. Probablement *Bordj Beitin*, un peu à l'est du village actuel. On y voit les restes d'un *téménos* païen du II^e siècle ap. J.-C.; une église y fut établie au VI^e siècle. Cf. G. STERNBERG, dans la *Zeitschrift d. deut. Palästina-Vereins*, XXXVIII, 1915, pp. 18 s.; A. M. SCHNEIDER, *ibid.*, LVII, 1934, pp. 187 s.; F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, II (1938), p. 270.

4. Il ne faut pas supprimer אֵת devant בֵּית (Stade, Burney, Šanda, Eissfeldt, Kittel) ni corriger בֵּית en בְּרֵי (Stade, Eissfeldt), comme s'il était question de plusieurs sanctuaires indéterminés, construits par Jéroboam; cela ne sera dit qu'à 1 R., xiii, 32, qui n'appartient pas à la source ancienne. La liaison du plur. במות et du sing. בֵּית ne doit pas surprendre : la stèle de Mésha, l. 27, mentionne une ville de *Beth-Bamoth*, qui est la même que *Bamoth* ou *Bamoth Ba'al* de Nb., xxi, 19; xxii, 41; Jos., xiii, 17. Le plur. במות désigne un seul sanctuaire dans Jr., vii, 31 (et peut-être xix, 5; xxxii, 35), la seule colline du Temple dans Jr., xxvi, 18 (= Mi., iii, 12). Sur 2 R., xvii, 29 et 32, cf. ci-dessous.

sanctifiée, lorsque cela était possible (Jg., xvii, 10 s.). Si Jéroboam l'avait pu, il aurait certainement installé des Lévites à Béthel, pour mieux assurer sa fondation et s'opposer plus efficacement au sacerdoce lévitique de Jérusalem. Il faut croire qu'il n'en trouva pas qui y fussent disposés, et on peut en conclure que les fils de Lévi, domiciliés dans le royaume du Nord, sont généralement demeurés fidèles au culte sans images. Ils ont dû émigrer en Juda après le schisme, comme le dit explicitement le Livre des Chroniques¹.

Cette initiative de Jéroboam marquait sa réforme d'une nouvelle tache. Non content de choisir un animal pour symbole du Dieu invisible et spirituel du Sinaï, il employait au service de cette image un sacerdoce illégitime². De ces deux transgressions, la première était la plus grave. Le veau d'or a toujours été considéré comme le grand péché d'Israël et du royaume du Nord, non seulement par les cercles fidèles de Juda, mais encore par certains milieux israélites. Ainsi le prophète Osée s'est élevé violemment contre ce culte : « De leur argent et de leur or, ils se sont fait des idoles pour leur perte. Je répudie ton veau, Samarie !... C'est un artisan qui l'a fabriqué et il n'est point Dieu ; mais il sera emmené en captivité, au jour de Yahvé, le veau de Samarie³. »

N'objectons pas à ce langage que le veau d'or était censé représenter Yahvé. Car le vrai Dieu ne peut être exprimé par aucune forme sensible. Cette image n'était donc pas lui, c'était un néant, comme les faux dieux des païens. Ainsi raisonnait le prophète, et avec lui tout le Yahvisme orthodoxe⁴.

*
* * *

Faut-il accuser aussi Jéroboam d'avoir modifié le calendrier religieux⁵ ? Le texte dit en effet que le roi institua une fête au huitième mois, « le mois qu'il avait arbitrairement choisi de lui-même ». Il ne peut être question que du *ḥag* par

1. 2 Ch., xi, 13 s. Comparer l'attitude des Lévites après l'adoration du veau d'or au Sinaï, Ex., xxxii, 26-29.

2. Cf. la condamnation de 1 R., xiii, 33-34.

3. Os., viii, 5-6, trad. Van Hoonacker ; cf. Os., x, 5 ; xiii, 2.

4. BAUDISSIN, *Studien zur semit. Religionsgeschichte*, I (1876), pp. 83 s.

5. Pour ce paragraphe, j'utilise une étude de J. MORGENSTERN, dans *Hebrew Union College Annual*, XII-XIII, 1937-38, pp. 20 s., sans vouloir me prononcer sur certaines considérations accessoires et sur toutes les conclusions que tire cet auteur, souvent trop ingénieux.

excellence, la fête des Sukkoth ou des Tabernacles. Or on sait que, dans le calendrier juif, elle se célébrait au milieu du septième mois ; Jéroboam aurait donc reculé d'un mois la date de la fête.

Cependant cette accusation n'est portée qu'à 1 R., XII, 33, et nous avons indiqué plus haut les raisons de critique interne qui prouvent le caractère additionnel de ce verset. D'ailleurs, la fête des Sukkoth restait alors liée au calendrier agricole : elle marquait la fin des récoltes, et celle-ci tombait au même moment en Éphraïm et en Juda¹. De plus, Jéroboam voulait empêcher les Israélites de fréquenter le temple de Salomon. Y parviendrait-il en fixant la fête de Béthel un mois après celle de Jérusalem ? Mesure absurde, qui eût encouragé plutôt ses sujets à courir aux deux sanctuaires, pour participer ici et là aux réjouissances populaires, qui accompagnaient la liturgie. Il n'avait qu'un seul moyen d'arriver à ses fins, et c'était de faire coïncider les deux festivités. De quelque côté qu'on se tourne, on ne peut donc échapper à la conviction que les Sukkoth ont dû être célébrées en même temps à Béthel et à Jérusalem ; la fête du Nord était « comme celle de Juda » (1 R., XII, 32), non seulement pour les rites, mais aussi par la date.

Il faut donc penser que cette date était alors fixée au huitième mois ou pour parler plus exactement au mois de Bûl². En voici la confirmation : d'après 1 R., VI, 38, les travaux du temple de Salomon ont été achevés au mois de Bûl ; l'inauguration a dû suivre immédiatement et nous savons que cette dédicace eut lieu à la fête des Tabernacles³. Mais le calendrier liturgique de Juda subit ensuite des

1. G. DALMAN, *Arbeit und Sitte in Palästina*, I (1928), p. 41.

2. C'est l'indication que portait la source : l'auteur des *Rois* l'a réduite au calendrier de son époque, cf. 1 R., VI, 38.

3. 1 R., VIII, 2 et 65. Il subsiste une difficulté : d'après 1 R., VIII, 2, cette dédicace eut lieu en Éthanîm, qui est le septième mois, ce qui paraît s'opposer à 1 R., VI, 38 ; car on ne peut guère penser que le Temple fut inauguré avant son achèvement ou qu'on retarda la dédicace à l'année suivante. Peut-être la date de 1 R., VIII, 2 est-elle une correction savante, inspirée par l'usage postérieur (ainsi Gressmann). J. Morgenstern est revenu plusieurs fois sur ce problème (*Hebrew Union College Annual*, I, 1924, pp. 67 s. ; III, 1926, p. 102 ; XII-XIII, 1937-38, p. 27) et a proposé une solution subtile ; les Sukkoth auraient été célébrées les derniers jours d'Éthanîm (septième mois du calendrier postérieur, mais dernier mois de l'année ancienne) ; la fin de la fête coïncidant avec le Jour de l'An, le *Rôsh hash-shanah* de l'année suivante, qui était le premier de Bûl. L'achèvement du Temple, y compris sa dédicace, aurait bien été complet en Bûl (1 R., VI, 38), mais la fête aurait commencé en Éthanîm (1 R., VIII, 2).

modifications : à une époque qu'il est difficile de préciser et qui n'est peut-être pas antérieure à l'Exil, les Tabernacles furent avancés au quinzième jour du septième mois. Oubliant que cet usage était récent et remarquant la date différente donnée à 1 R., xii, 32 a, un glossateur a conclu que Jéroboam avait innové, et il a ajouté les v. 32 b-33¹, qui chargent la mémoire du roi d'une faute, dont cette fois il était innocent.

D'ailleurs le texte ne parle pas de l'« institution » d'une fête, mais simplement de la première célébration à Béthel de la fête des Tabernacles. Pour inaugurer le nouveau sanctuaire, Jéroboam a choisi la plus populaire des fêtes israélites ; peu d'années auparavant, le Temple de Salomon avait été dédié à la même occasion.

Cette dédicace fut marquée par un incident dramatique. Au moment où Jéroboam lui-même, debout devant l'autel, se préparait à sacrifier, un prophète de Juda surgit inopinément et prononce, au nom de Dieu, une terrible malédiction. L'autel se fend et les cendres se répandent à terre ; le bras du roi qui se tendait contre le trouble-fête est frappé de paralysie et ne retrouve sa souplesse qu'à la prière de l'homme de Dieu². Ce récit exprime vivement la réprobation du culte schismatique du Nord par le Yahvisme légitime. La condamnation sera renouvelée par Amos, qui viendra au temple même de Béthel pour délivrer ses prophéties contre Israël (Am., vii, 10 ss.) ; Osée appellera Béthel *Bethawen*, « maison de vanité » (Os., iv, 15 ; x, 5). Enfin, Josias détruira de fond en comble le sanctuaire au cours de sa grande réforme³.

1. En même temps, ou plus tard, la précision du « quinzième jour du mois » a été insérée dans le v. 32 a.

2. 1 R., xiii. D'après Wellhausen et beaucoup de critiques modernes ce récit aurait été ajouté, et 1 R., xii, 31 devrait se continuer par xiii, 34 ; les sutures de cette pièce rapportée seraient xii, 32-33 d'une part, xiii, 33 d'autre part. Aucune des raisons alléguées n'oblige à cette conclusion. Au contraire, xiii, 1 s. se rattache à xii, 32 a, qui est certainement ancien et qui sert d'introduction à ce récit, emprunté à un recueil prophétique. Il faut seulement considérer comme des additions xiii, 2 a-3 a, 5 b et 32.

3. 2 R., xxiii, 15. Pour compléter l'histoire du sanctuaire, je rappelle qu'après la captivité de Samarie, un prêtre fut renvoyé à Béthel pour enseigner aux colons assyriens le culte de Yahvé (2 R., xvii, 27 s.). Si je comprends bien le texte, qui est surchargé, le temple de Béthel, appelé ici *Beth-Bamoth* comme à 1 R., xii, 31, devint alors une sorte de panthéon, où les colons étrangers installèrent leurs dieux à côté de Yahvé. Remarquer que בְּבֵית הַבְּמוֹת (2 R., xvii, 29 et 32) ne peut grammaticalement désigner qu'un sanctuaire déterminé.



Lorsque Josias accomplissait ainsi les prophéties, le royaume d'Israël avait disparu depuis juste un siècle. Le schisme avait produit ses conséquences fatales. Les Israélites, mêlés à trop d'éléments cananéens, n'avaient jamais réalisé leur unité nationale ; leur histoire ne fut qu'une suite d'intrigues et de révolutions. Sans union nationale, pas de vrai patriotisme, et le royaume était tombé sous le coup de l'étranger. Au point de vue religieux, même décadence ; il y eut certes de courageuses réactions et certains groupes gardèrent une fidélité persistante. Mais les réformes de Jéroboam conduisirent l'ensemble du peuple à un syncrétisme religieux, où Yahvé voisinait avec Ba'al. Or Yahvé est un Dieu jaloux, qui n'admet point de partage, et il abandonna cette fraction de son peuple.

Juda se maintint plus longtemps. Sa population était plus homogène, et elle restait attachée à cette dynastie davidique, dont les débuts avaient été auréolés d'une telle splendeur et qui avait pour elle les promesses d'en haut. Surtout, Juda avait Jérusalem et le Temple. Alors qu'Israël s'était condamné en se détachant du grand sanctuaire, Juda y trouva sa principale force. Il est significatif que les réveils nationaux, sous Ézéchias et sous Josias, ont été appuyés par une réforme religieuse qui exaltait le Temple. Après la ruine du royaume, son souvenir a nourri l'espérance des exilés, et c'est autour du sanctuaire reconstruit que se groupa la communauté rentrée de Babylonie. Mais ce Temple de pierre n'était que le symbole de la foi qui se transmettait pure et vivante. A partir du schisme et jusqu'à la promulgation de la Loi Nouvelle, Juda est le dépositaire de la Révélation.

LE PROBLÈME DES HABIRU A PROPOS DE DEUX LIVRES RÉCENTS*

Le problème des Habiru à la 4^e Rencontre Assyriologique Internationale, par J. BOTTÉRO (Cahiers de la Société Asiatique, XII). In-8° de xxxviii-209 pages, Paris, Imprimerie Nationale, 1954.

The Hab/piru, par Moshe GREENBERG (American Oriental Series, 39). In-4° de xiii-96 pages, New Haven, Conn., American Oriental Society, 1955.

Depuis la première publication des Lettres d'El-Amarna, c'est-à-dire depuis plus de soixante ans, le problème des Habiru - SA.GAZ préoccupe les assyriologues et les biblistes. D'autres attestations n'ont pas cessé de surgir, soit du domaine akkadien, en particulier dans les textes de Nuzu, de Mari et d'Alalah, soit des domaines voisins : textes hittites de Boghaz-köi avec l'idéogramme SA.GAZ ou l'écriture *habirias*, textes ugaritiques mentionnant les '*pr.m*, textes égyptiens relatifs aux '*pr.w*. Ces nouveaux documents élargissaient dans le temps et dans l'espace l'aire de dispersion des Habiru et les présentaient sous des aspects de plus en plus variés ; chaque trouvaille compliquait la question. Les biblistes, dont plusieurs s'étaient prononcés dès le début pour une certaine équivalence entre les Habiru et les Hébreux, devaient adapter leurs théories aux données changeantes du problème, qui restait d'abord un problème d'assyriologie.

Pour permettre aux opinions diverses de s'affronter et peut-être de s'accorder sur une position générale, la 4^e Rencontre Assyriologique Internationale, tenue à Paris en 1953, avait inscrit à son programme le problème des

Habiru. Chargé de préparer les débats, J. Bottéro a rassemblé et classé les documents et a sollicité l'avis des meilleurs spécialistes. Ceux-ci sont venus présenter leurs solutions ou ont envoyé des notes, ils ont fait connaître des documents qu'on n'avait pas inventoriés ou qui étaient encore inédits. Ce fut un bel exemple de collaboration internationale sur le plan scientifique. Le dossier ainsi constitué a été publié par J. Bottéro, qui a revu les pièces, les a commentées et a cherché à en tirer les conclusions qui lui paraissaient valides. Si large qu'ait été l'aide qu'il a reçue et qu'il reconnaît loyalement, le livre est sien, et il faut l'en féliciter chaudement, car il est en tous points excellent.

Après une introduction qui retrace l'histoire des recherches et qui rendra les services d'une bibliographie critique¹, viennent les textes cunéiformes groupés selon leur époque et leur provenance, depuis une attestation douteuse à l'époque d'Agadé (le nom propre *Ha-bi-ra-am*) jusqu'à la mention également douteuse d'un dieu *Ha-bi-ru* à l'époque néo-assyrienne, en tout 180 numéros². Les passages sont transcrits, traduits et annotés. Chaque groupe est suivi de remarques communiquées par les spécialistes de ces textes et d'un commentaire de Bottéro. On remarquera les textes inédits fournis par Falkenstein et Goetze pour l'époque d'Ur III, par Wiseman pour Alalah, par Dossin pour Mari, par Nougayrol pour Râs-Shamrâ. L'étymologie et la sémantique de SA.GAZ et de *habiru* est ensuite étudiée et l'on reproduit des notes de W. von Soden, B. Landsberger, A. Goetze et J. Lewy. Les textes égyptiens sur les '*pr.w*' sont ensuite présentés par G. Posener. Trois appendices contiennent un nouveau document de Yale, envoyé par Finkelstein, le texte complet de deux tablettes d'Alalah, communiqué par Wiseman, et l'analyse de deux travaux parus en 1954.

1. J. Bottéro a bien voulu retenir ce que j'avais écrit sur les Habiru dans *RB*, LV, 1948, à propos des Patriarches, mais il résume inexactement mon texte avec des marques de citation qui sont trompeuses. Il dit, p. xxvi, que je tiens les Habiru « pour des 'semi-nomades en voie de sédentarisation' venus 'de la zone semi-désertique qui cerne le Croissant fertile et entrés en étrangers dans les régions civilisées' ». Comparant les Habiru et les Hébreux, j'avais écrit, ce qui est différent : « Les Habiru sont en partie sortis de la zone semi-désertique qui cerne le Croissant fertile. En tout cas, ils sont des intrus, au moins des étrangers, dans les régions civilisées. Les 'Hébreux' de l'époque patriarcale sont des semi-nomades en voie de sédentarisation » (*l. c.*, p. 343).

2. Je relève une seule erreur de référence : le n° 67 est SMN 3190 et non 3191. La même inexactitude se trouvait déjà dans CHIERA, *AJSL*, XLIX, 1932-33, p. 118.

C'est alors seulement que J. Bottéro essaye de dégager les conclusions de cette vaste enquête ; nous allons y revenir. Plusieurs pages finales contiennent les corrections ou les additions proposées, sur lecture des épreuves, par J. Lewy, A. Goetze et surtout B. Landsberger. Ainsi se manifestent jusqu'au terme l'esprit de collaboration qui a préparé ce travail et la conscience scientifique de celui qui l'a rédigé.

Les conclusions que Bottéro tire, pp. 187-198, de ces documents accumulés sont que *habiru* n'est pas un nom ethnique mais un appellatif, bien qu'il ait pu, rarement, être l'équivalent d'un gentile. Le mot désigne des gens, isolés ou en groupe, disséminés dans tout le Proche-Orient, généralement instables, tantôt turbulents et dangereux, tantôt employés au service d'un prince ou d'un particulier, toujours des étrangers dans le milieu où nous les trouvons. L'auteur pense que ces traits divers se concilient et que tous les textes s'expliquent si les Habiru sont des *réfugiés*, qui ont quitté leur pays pour une raison ou pour une autre et qui vivent à l'étranger, soit mêlés à la population soit unis à d'autres réfugiés. Il s'appuie principalement sur un nouveau texte de Râs Shamrâ (son n° 161), qui est une convention par laquelle le roi hittite Hattusil s'engage à rendre au roi d'Ugarit les Ugaritiens révoltés ou les esclaves étrangers d'Ugarit qui se réfugient chez lui et rejoignent les SA.GAZ de son territoire ; cf. le commentaire des pp. 126-129 et 192-193¹. La notion de réfugié est connexe à celle d'étranger-immigré, de déraciné. Cette explication paraît à Bottéro rendre plus vraisemblable que *habiru* vient de la racine '*br*', avec une allusion au « passage » de la frontière (p. 198, n. 1), ce qui n'est pas exclu par les graphies '*prm*' à Râs Shamrâ et '*pr.w*' en Égypte (pp. 154 s.). Quant à l'idéogramme SA.GAZ, que les lexiques expliquent par *habbatum* « brigand », idéogramme à lire *šaggašum* « agresseur » (cf. pp. 147 s.), son emploi viendrait de la vie de rapine et de vagabondage à laquelle ces réfugiés étaient souvent réduits (p. 196).

Le livre de M. Greenberg couvre exactement le même sujet que celui de J. Bottéro et il suit le même plan. L'un des avantages de la collaboration internationale que nous avons

1. On comparera la clause d'extradition des esclaves fugitifs dans les traités retrouvés à Alalah, cf. I. MENDELSON, *On Slavery in Alalah*, dans *IEJ*, V, 1955, p. 69.

louée plus haut aurait dû être d'épargner à Greenberg de refaire de son côté un travail identique, d'autant que M. Greenberg avait envoyé sa contribution au dossier que Bottéro préparait (cf. Bottéro, pp. xxx ; 8, n. 2 ; 65, n. 1 ; 145, n. 1). Il y a, dans nos disciplines, trop de chantiers qui réclament des ouvriers pour qu'on ne cherche pas à éviter, quand on le peut, ces entreprises parallèles. De fait, si l'on compare les textes rassemblés des deux côtés, on constate qu'un assez grand nombre de textes importants de Bottéro ont échappé à Greenberg, les textes inédits de Mari, Alalah et Râs Shamrâ et quelques autres encore, mais que Greenberg n'a en propre que quelques références sans grand intérêt :

- 3 : Code de Lipit-Ishtar, SA.GAZ dans un contexte mutilé.
- 52-54 : Nuzu, vêtements ou rations pour un Ḫabiru.
- 59 : Nuzu, version abrégée de Bottéro n° 66^a.
- 64-65 : Nuzu, contrats de service avec clause de mariage, sans mention des Ḫabiru. Analogie avec les contrats de service des Ḫabiru, mais plus lointaine que dans les contrats réunis par Bottéro, n°s 66^{a-d}.
- 137-138 : Mentions d'un groupe de Ḫabiru et d'une chanteuse SA.GAZ dans les textes de Boghaz-köi.
- 151-152 : SA.GAZ dans des textes lexicographiques.

Les documents communs sont parfois cités par Greenberg avec un contexte plus étendu, mais sans profit très apparent¹.

Les conclusions de Greenberg, pp. 85-91, se résument ainsi : Les Ḫabiru sont des individus, familles ou groupes qui sont des instables mais non des nomades. Ils ne constituent pas une unité ethnique. Ils semblent avoir été des *déracinés*, des sans-avoir, dans une large mesure des étrangers, qui louent leurs services de différentes manières. Dans les temps troublés, ils s'organisent en bandes et les princes doivent lutter ou composer avec eux. Ils disparaissent, assimilés à la population, vers la fin du II^e millénaire, lorsqu'un équilibre politique relatif se rétablit dans le Proche-Orient. Quant aux noms qu'on leur donne, SA.GAZ est très probablement un pseudo-idéogramme pour *šaggašu* avec un sens supposé de « rétif, indocile » et non de « meurtrier », et l'équivalence *habbatu* proposée par les lexiques serait à

1. Au n° 159 de Greenberg (stèle d'Aménophis II), au lieu de 36.000 'pr. w, lire : 3.600.

expliquer par une racine *hbt* II « circuler, émigrer ». De son côté, *habiru*, d'après les documents ugaritiques et égyptiens, équivaut à '*apiru* plutôt qu'à '*abiru* et doit s'expliquer par l'akkadien *eperu* « pourvoir à », ce qui soulignerait l'état de dépendance qui est celui des *Habiru*.

Les deux ouvrages s'accordent donc à donner à *habiru* la valeur d'un appellatif et non pas d'un ethnique : le nom exprime une certaine condition sociale, plus exactement une condition en marge de la société. Pour Bottéro, les *Habiru* sont principalement des réfugiés étrangers ; pour Greenberg, ils sont surtout des déracinés, des sans-avoir. Les deux notions ne sont pas identiques et chaque auteur cherche des étymologies différentes pour SA.GAZ et pour *Habiru*. Les idées sont cependant connexes et l'on pourrait se réjouir d'un accord, auquel souscriraient sans doute Alt, Dhorme, Landsberger et Lewy qui ont défini les *Habiru* en termes analogues.

Cependant, une lecture attentive des textes ainsi rassemblés montre qu'il subsiste bien des difficultés¹. Il y a sans doute des textes qui soulignent l'origine étrangère des *Habiru*², mais il y en a beaucoup plus qui n'en disent rien et il y en a d'autres qui suggèrent le contraire : n° 18, Mari : 2.000 *Habiru* « du pays », et que Landsberger traduit correctement par « indigènes » (cf. p. 204) ; n° 19, Mari : un Yamutbaléen a sous ses ordres 30 Yamutbaléens *habiru* ; n°s 38, 40, 44, Alalah : listes d'hommes SA.GAZ³, avec leurs lieux d'origine qui paraissent être au moins en partie des villages du royaume, et avec des noms de personnes qui sont surtout hurrites, quelques-uns sémitiques, dans la même proportion que toute la population d'Alalah ; n° 127, Amarna : le roi de *Ḫašor* s'est agrégé aux SA.GAZ et le pays du roi s'est rallié aux SA.GAZ ; n° 129, Amarna : Amanḫatbi, prince de Tušulti, s'est enfui chez les SA.GAZ, cf. le doublet n° 130 ; n° 147, Amarna : le frère de Iapaḫi de Gézer a donné la main aux SA.GAZ (dans tous ces cas, il s'agit de SA.GAZ - *Habiru* qui opèrent dans le pays même). Les '*pr.w* des textes égyptiens, n°s 181-190, sont des étrangers en Égypte où ils

1. Je me réfère dans la suite aux documents tels qu'ils sont numérotés dans Bottéro.

2. Encore que la liste donnée par Bottéro, pp. 190-191, 11°, doive être sensiblement allégée, cf. ci-dessous.

3. Plutôt que « hommes du SA.GAZ » (Wiseman), cf. le n° 44, l. 5.

ont été amenés comme prisonniers mais rien ne dit qu'ils aient été des étrangers ou des réfugiés dans le pays où ils ont été faits captifs et où ils s'appelaient déjà des '*pr.w*', n^{os} 183, 184.

Quant à la situation des Ḥabiru, il y a sans doute des textes, ceux de Nuzu, qui présentent des individus Ḥabiru dans une situation sociale déterminée, en fait le servage. Pour les groupes Ḥabiru, l'affaire est moins claire. En dehors de simples mentions dont on ne peut rien conclure¹, ces textes se répartissent en deux séries. Dans la première, les Ḥabiru sont au service de l'État ou du prince, c'est le cas en Babylonie à l'époque ancienne, n^{os} 9-16 ; à Alalah, n^{os} 38-48, sauf exceptions, n^{os} 36-37 ; à Boghaz-köi, n^o 71 (les SA.GAZ dans le corps de garde plutôt que dans la prison, cf. Goetze dans Bottéro, p. 81, et Greenberg, p. 76) ; n^{os} 72, 74 et cf. n^o 161, et la même situation paraît supposée par l'invocation des dieux des Ḥabiru en même temps que de ceux des Lulāḥḥu à la fin des traités, n^{os} 75-86, et par la liaison Ḥabiru-Lulāḥḥu en d'autres contextes, n^{os} 88, 91-92 ; mais il y a une exception, n^o 87. Dans une seconde série de textes, les Ḥabiru sont des bandes rebelles, c'est le cas ordinaire dans les textes de Mari, sauf une exception, n^o 24, et quelques cas douteux, dans les lettres d'Amarna, sauf une exception, n^o 132 (le n^o 115 concerne un individu). Ces Ḥabiru forment des troupes armées : cela est sûr pour les Ḥabiru rebelles, cela est quelquefois dit explicitement pour les Ḥabiru fidèles et cela est possible dans les autres cas. Mais on voit mal qu'elle est la « condition sociale » commune à ces gens qui sont tantôt au service de l'État et tantôt en lutte contre lui. En tout cas, ce n'est pas la situation sociale des individus Ḥabiru à Nuzu. Laissons encore une fois de côté les '*pr.w*' captifs ou corvéables en Égypte : ils le sont par accident et ce n'est pas ce qui les définit.

Il y a, par contre, des documents qui suggèrent une valeur ethnique pour le terme *ḥabiru*. Lorsque Idrimi, n^o 37, se réfugie sept ans chez les SA.GAZ, loin de son territoire, il semble difficile de comprendre le terme comme un appellatif : « réfugiés » ou « immigrés » ou « déracinés ». Cela ressemble

1. En particulier les textes de Râs Shamrâ qui appellent un des quartiers (?) de Ḥalab : Ḥalab des SA.GAZ ou Ḥalab des '*pr.m*'. Si les SA.GAZ du n^o 162 ne sont pas de simples pillards, ce qui est vraisemblable, ils iraient dans la seconde catégorie. Les n^{os} 158 et 161 concernent des SA.GAZ en dehors du territoire d'Ugarit.

d'avantage à une désignation ethnique¹. Dans des circonstances analogues, Sinuhe avait jadis séjourné dans un clan du Retenu, et Idrimi lui-même s'était arrêté d'abord chez les Sutu (Statue, l. 15). Ces Sutu sont introduits dans le texte exactement de la même façon que les SA.GAZ. Or nous savons par un certain nombre de documents que les Sutu sont des nomades ou des semi-nomades, dont on rencontre les fractions sur le pourtour du désert syrien. Il est remarquable qu'ils soient ailleurs encore mis en parallèle avec les Habiru, et qu'ils jouent le même rôle qu'eux : n° 152, Amarna, un prince demande à être délivré des SA.GAZ et des Sutu ; par contre, n° 132, un gouverneur proteste de sa fidélité au Pharaon avec ses SA.GAZ et ses Sutu². Dans les lettres de Mari, les Sutu ne sont jamais mentionnés en même temps que les Habiru mais ils sont comme eux de grands pillards et attaquent les villes ; il est rare qu'on entretienne avec eux des relations pacifiques³. Si l'on remarque que les textes de Mari donnent encore une description semblable des Benê Yamina⁴, on se demandera pourquoi *habiru* ne serait pas lui aussi un ethnique.

Dans les textes égyptiens, '*pr.w* a le déterminatif d'étrangers, « sans que s'ajoute aucun signe qui caractérise une classe sociale, un genre de vie ou une occupation, comme on en trouve, d'une façon sporadique ou régulière, après des appellatifs d'emprunt⁵ ». Dans le n° 183, '*pr* voisine avec trois noms de peuples. En Babylonie à la fin du II^e millénaire, nos 165-166, apparaît une forme gentilece *ha-bir-a-a*, « le Habiréen ». Enfin, la mention répétée des dieux des Habiru avec les dieux des Lulalḫu dans les traités hittites s'accommode mieux d'une explication ethnique : le peuple des Habiru a ses dieux, comme le peuple des Lulalḫu a les siens ; on ne voit guère ce que signifieraient les dieux d'une classe sociale ou les dieux d'un ramassis de réfugiés et d'immigrés.

À l'interprétation des Habiru comme un peuple, on objecte leur omniprésence dans tout le Proche-Orient au II^e millénaire

1. Cf. S. SMITH, *The Statue of Idrimi*, 1949, p. 73 ; A. JIRKU, dans *Jahrbuch für kleinasiatische Forschung*, II, 1952, p. 214.

2. Ailleurs, n° 137, les SA.GAZ sont mentionnés avec les gens du pays de Kašu.

3. *Archives Royales de Mari*, I, 100 ; III, 12 ; IV, 57-58 ; V, 23.

4. Cf. surtout G. DOSSIN, dans *Mélanges Syriens... Dussaud*, II, 1939, pp. 981 s.

5. Posener, dans BOTTÉRO, p. 175.

et le caractère disparate de leurs noms propres¹. Mais les Sutu, dont nous avons parlé, se rencontrent depuis le Moyen Euphrate (textes de Mari) jusqu'en Philistie (lettres d'Amarna) et pénétreront plus tard en Babylonie et jusqu'au-delà du Tigre (Sargon, Fastes) ; il est inutile de rappeler combien fut grande aussi l'aire d'expansion des Araméens. Quant aux noms propres des individus Habiru que nous connaissons, il est possible que cette onomastique ait été influencée par celle des régions où ils se trouvaient ; il faut noter qu'on a surtout des noms akkadiens dans les documents de Babylonie et surtout des noms hurrites dans ceux d'Alalah. Nous savons qu'il y eut, dans le Proche-Orient du II^e millénaire, et spécialement en Syrie-Palestine, un extraordinaire mélange de peuples et une grande diversité de langues.

Je ne prétends pas avoir prouvé que les Habiru sont un peuple, j'ai voulu seulement montrer que beaucoup de documents ne s'y opposent pas et qu'un certain nombre s'en accommoderaient mieux ; la solution opposée n'est donc pas certaine. Par ailleurs, l'explication ethnique pourrait nous dispenser de chercher une étymologie au mot *habiru* ; aucune de celles qui ont été proposées n'est pleinement satisfaisante. Quant à l'idéogramme ou au pseudo-idéogramme SA.GAZ (il faut tenir compte des écritures SA.GA.AZ et SAG.GAZ), avec le sens de « bandit » ou « malandrin », ce serait un surnom donné aux Habiru en raison de leurs brigandages et cela justifierait : 1^o que SA.GAZ ne soit jamais expliqué par *habiru* dans les vocabulaires ; 2^o que SA.GAZ ne figure pas dans les textes de Nuzu où les Habiru n'ont pas ce caractère malfaisant.

Le problème des Habiru n'est donc pas résolu et cette incertitude rend difficile la comparaison des Habiru avec les Hébreux de l'Ancien Testament, car on ne peut comparer utilement que deux quantités connues. J. Bottéro et le groupe qu'il représente n'ont pas voulu aborder ce sujet (p. xxx) et ils ont agi en bonne méthode : ils ont traité en assyriologues un problème assyriologique. M. Greenberg n'a examiné que rapidement les rapports éventuels entre Habiru et Hébreux, pp. 91-96. Il souligne les difficultés philologiques, sémantiques et historiques qui s'opposent à une identification et conclut seulement à la possibilité que les débuts de l'histoire d'Israël aient été liés à un « Araméen errant », que son genre de vie marquait comme un *Habiru* - '*Apiru*.

1. BOTTÉRO, p. 188, et moi-même, *RB*, 1948, p. 340.

Rendant compte de ces deux ouvrages, je ne m'attarderai donc pas sur cette question ; mais elle nous intéresse trop ici, pour que je ne dise pas comment elle m'apparaît à la lumière de ces études nouvelles sur les Habiru¹.

Les noms d'abord : la forme ugaritique '*prm* et la forme égyptienne '*pr.w* assurent que *habiru* est la transcription akkadienne d'un nom ouest-sémitique commençant par un *āin*. Mais ces formes n'excluent pas que la seconde consonne soit un *b*. En effet, 1° le *p* égyptien peut représenter un *b* sémitique « et cela se produit généralement quand ce *b* est suivi ou précédé d'un *r*² » ; 2° à Râs Shamrâ, les sons *b* et *p* alternent parfois³ ; 3° la graphie syllabique akkadienne *ha-BI-ru* peut se lire *-bi-* ou *-pi-*, la graphie hittite note une prononciation sonore⁴ et la graphie exceptionnelle *ha-BIR-a-a* des textes babyloniens plus tardifs, nos 165-167, suppose cette même prononciation⁵. Inversement, on peut expliquer la forme '*ibri* de l'hébreu par une assimilation partielle de la sourde *p* devant la sonore *r*⁶. Pour la morphologie, l'alternance '*ap/biru*, '*ibri* > '*eber* (l'éponyme) a son équivalent dans l'ancien sémitique du nord-ouest *maliku* devenu *milku* en canaéen et *malku* > *melek* en hébreu⁷. Il n'y a donc pas d'objection décisive au rapprochement des deux noms.

Quant à leur valeur, on objecte que *habiru* est un appellatif alors que '*ibri* est un ethnique. Mais, comme on l'a vu plus haut, il n'est pas hors de doute que *habiru* soit un appellatif et, inversement, on a contesté que '*ibri* ait toujours eu une valeur ethnique. Certes, le mot a une forme de gentilice, mais l'ont aussi *nokri*, *hofši*, *ragli*, qui ne sont pas des ethniques. La loi d'Ex., XXI, 2 prescrit que l'esclave '*ibri* servira dix ans, après quoi il sera *hofši* et Alt estime que '*ibri* est ici un terme juridique qui désigne celui qui s'est vendu en esclavage pour éteindre une dette⁸. On peut en rapprocher les '*ibrim* de I S., XIV, 21, qui sont bien des Israélites mais qui sont appelés

1. Je corrige et complète ce que j'ai écrit dans la *RB*, LV, 1948, pp. 337-347, en me référant à quelques travaux plus récents.

2. Posener, dans BOTTÉRO, p. 165.

3. C. H. GORDON, *Ugaritic Manual*, 1955, I, *Grammar*, p. 28, § 5, 25.

4. E. Laroche, dans BOTTÉRO, p. 71, n. 2.

5. BOTTÉRO, p. 132.

6. ALBRIGHT, *BASOR*, 125, fév. 1952, p. 32.

7. *Ibid.*

8. *Die Ursprünge des israelitischen Rechts*, 1934, pp. 19 s. = *Kleine Schriften*, I, pp. 292 s. — Cette hypothèse n'a pas été généralement acceptée, voir récemment H. CAZELLES, *Études sur le Code de l'Alliance*, 1946, p. 44 ; A. JEPSEN, *Die « Hebräer » und ihr Recht*, dans *AfO*, XV, 1945-1951, pp. 55 s. ; R. NORTH, *Sociology of the Biblical Jubilee*, 1954, pp. 148-150.

ainsi parce qu'ils se sont vendus aux Philistins. On songe aux Ḥabiru des textes de Nuzu. On sait qu'en dehors de la loi d'Ex., XXI, reprise par Dt., xv, 12, dont dépend Jr. xxxiv, 9, 14, et en dehors des mentions isolées de Gn. xiv, 13 et Jon., i, 9, toutes les mentions des *'ibrim* dans la Bible hébraïque sont groupées dans deux contextes : le séjour en Égypte et les guerres philistines sous Saül et David ; on sait aussi que, sauf exception, le mot est employé lorsqu'un étranger parle des Israélites ou qu'un Israélite s'adresse à un étranger. Dans le premier groupe, *'ibrim* ne dit ni plus ni moins que *'pr* des textes égyptiens ; dans le second groupe *'ibrim* est employé comme *ḥabiru* des textes de Mari ou d'Alalah. Je ne veux pas dire que *'ibri* est un appellatif ; je pense que c'est effectivement un ethnique, mais je veux dire que son emploi dans des contextes analogues à ceux où les documents extra-bibliques emploient *ḥabiru* confirme peut-être que *ḥabiru* est également un ethnique. Si la valeur ethnique de *'ibri* ressort plus clairement, c'est peut-être parce que nous avons, sur les « Hébreux », des témoignages qui proviennent de leur propre milieu et que ces témoignages nous manquent pour les Ḥabiru.

Je ne redirai pas les ressemblances de situation et de comportement qu'il y a entre les Ḥabiru et les « Hébreux »¹. O. Eissfeldt y est revenu récemment à propos des textes d'Alalah et a cité, en dehors des passages qui mentionnent les *'ibrim*, les textes de 1 S., xxii, 1-2 ; xxv et xxvii². Je n'insisterai pas davantage sur les différences qui empêchent d'accorder l'histoire des Ḥabiru à celle des « Hébreux »³ mais je continue de penser que ressemblances et différences pourraient s'expliquer si les Israélites - « Hébreux » ne sont qu'une fraction des Ḥabiru - « Hébreux », comme la Bible elle-même paraît l'indiquer⁴. Il me semble impossible d'être actuellement plus affirmatif ou de préciser davantage, et on doit seulement souhaiter que des documents nouveaux permettent de donner une réponse plus claire à une question qui reste posée.

1. Cf. *RB*, 1948, pp. 342 s.

2. *Ugarit und Alalach*, dans *Forschungen und Fortschritte*, XXVIII, 3, 1954, pp. 80-85.

3. Des études récentes font des rapprochements qui me semblent peu fondés. H. H. ROWLEY, *From Joseph to Joshua*, 1950, pp. 52 s., 110 s. ; A. JEPSEN, *Die « Hebräer » und ihr Recht*, dans *AfO*, XV, 1945-1951, pp. 55-68 ; A. JIRKU, *Neues über die Ḥabiru-Hebräer*, dans *Jahrbuch für kleinasiatische Forschung* II, 1952, pp. 213-214.

4. Cf. *RB*, 1948, p. 344.

LES PATRIARCHES HÉBREUX ET L'HISTOIRE*

Il n'est pas question ici de traiter, pas même d'aborder un sujet aussi vaste et difficile. Ce court article voudrait seulement examiner la problématique présente de cette question et proposer quelques remarques de méthode.

L'histoire du *peuple* d'Israël ne commence évidemment que lorsque Israël devint un peuple. Mais quand cela se produisit-il ? L'hébreu possède deux mots, qui ne sont pas synonymes et dont le contenu ne correspond pas exactement aux traductions qu'on peut en donner dans les langues modernes : *'am* et *gôy*¹. Le second terme dénote un groupe humain qui est organisé politiquement et qui est implanté dans un territoire : il est traduit d'une manière satisfaisante par « nation ». Le premier terme, au contraire, est insuffisamment traduit par « peuple », ou plutôt il suppose une notion du peuple qui est différente de la nôtre : il dénote essentiellement des liens de consanguinité. D'un mort on dit qu'il est « réuni à ses *'am* », Gn., xxv, 8, 17, etc. Un prêtre ne doit pas se rendre impur par le contact du cadavre d'un quelconque de ses *'am*, sauf ses parents les plus proches, Lv., xxi, 1-2, cf. v. 14, et ailleurs. Il n'y a pas de raison pour distinguer deux mots différents, comme font les dictionnaires : *'am* désigne d'abord un consanguin immédiat, employé collectivement le mot signifie la parenté, et le « peuple » est une extension de la famille. Les mariages entre le clan de Jacob et les habitants de Sichem auraient fait des deux groupes

* Article publié dans *Studii Biblici Franciscani Liber annuus*, XIII, 1962-1963, pp. 287-297.

1. Sur ce qui suit, cf. L. ROST, *Die Bezeichnungen für Land und Volk im Alten Testament* dans *Festschrift Otto Procksch*, 1934, pp. 125-148 ; E. A. SPEISER, « *People* » and « *Nation* » of Israel dans *Journal of Biblical Literature*, LXXIX, 1960, pp. 157-163.

« un seul 'am », Gn., xxxiv, 16 ; le « peuple » d'Israël, ce sont les *benê Israël*, les descendants des douze fils de Jacob.

Abraham quittant Harân avec sa femme, son neveu Lot et toute sa maison est déjà le noyau d'un 'am ; Dieu lui promet de faire de sa descendance non pas un grand 'am mais un grand *gôy*, Gn., xii, 2 ; cf. xvii, 5 ; xviii, 18, et cette promesse est liée à celle de la possession de la Terre Sainte, Gn., xii, 7 ; cf. xvii, 8. La réalisation de cette promesse, l'évolution du groupe consanguin, 'am, en une nation, *gôy*, est affirmée dans la confession de foi de Dt., xxvi, 5-9 : « Mon père était un Araméen errant qui descendit en Égypte, et c'est en petit nombre qu'il vint s'y réfugier avant d'y devenir une nation (*gôy*) grande, puissante et nombreuse... Yahvé nous a fait sortir d'Égypte... il nous a conduits ici et nous a donné ce pays. » Pour les Israélites, l'histoire de leur « peuple » commençait avec celle de leur ancêtre Abraham. Pour un historien moderne, l'histoire d'Israël ne commence que lorsque ce groupe a acquis son unité et sa stabilité par l'installation en Canaan et l'établissement de la Fédération des Douze Tribus, lorsque Israël est devenu une nation.

Mais l'historien moderne a le droit — et le devoir — de se demander d'où venait ce peuple, de quel groupe humain il s'était détaché, comment il s'était formé. A ces questions Israël lui-même donnait les réponses qui lui étaient fournies par ses traditions : les unes concernaient la sortie d'Égypte et la conquête de Canaan, les autres remontaient aux origines mêmes du peuple, ce sont les traditions sur les Patriarches, contenues dans Gn., xii-L. Le problème est de savoir quel usage l'historien peut en faire.

A la fin du xix^e siècle, deux positions extrêmes s'affrontaient. Aux yeux de beaucoup, l'établissement de la critique documentaire du Pentateuque et l'âge assez jeune attribué aux documents qui composent la Genèse condamnaient ces traditions comme dépourvues de toute valeur historique. L'expression classique de ce jugement a été donnée par J. Wellhausen : de ces récits de la Genèse « on ne peut gagner aucune connaissance historique sur les Patriarches, mais seulement sur le temps où les narrations qui les concernent se sont formées dans le peuple israélite ; cette époque postérieure, avec ses caractéristiques internes et externes, a été inconsciemment projetée dans l'antiquité la plus reculée et s'y reflète comme un fantôme transfiguré¹ ». A l'opposé,

1. J. WELLHAUSEN, *Prolegomena zur Geschichte Israels*³, 1886, p. 331. Cf. Id., *Israelitische und jüdische Geschichte* (je cite la réédition de 1958), p. 10 :

les exégètes attachés à la tradition et refusant les résultats de la critique littéraire prenaient les récits sur les Patriarches comme de l'histoire au sens propre et ils en trouvaient la confirmation dans les monuments et les textes de l'Égypte et de l'Assyrie, qui ouvraient alors la porte à une connaissance élargie de l'Ancien Orient : « Par cette comparaison, écrivait F. Vigouroux, nous reconnaitrons aisément quelle est la fidélité et l'exactitude minutieuse de l'histoire sacrée¹. »

Aucun savant aujourd'hui ne souscrirait sans correction au jugement de Wellhausen : tout le monde admet que les composantes du Pentateuque, même les plus récentes et quelle que soit la date de leur rédaction finale, peuvent conserver, et conservent en fait, des éléments très anciens. Mais aucun savant non plus n'accepterait de garder la position de Vigouroux, car la composition du Pentateuque à partir de documents ou de traditions est un fait qu'on ne peut rejeter et qui s'étale sur de nombreux siècles.

Depuis Wellhausen et Vigouroux, deux éléments nouveaux ont commandé l'étude des origines d'Israël. D'une part, la critique littéraire du Pentateuque a évolué : elle n'est plus exclusivement attentive aux grands « documents » dans leur rédaction finale (dont on a d'ailleurs tendance à remonter les dates), mais elle considère aussi l'état pré littéraire de ces documents et les « traditions » orales dont ils sont issus. D'autre part, une masse énorme de textes et de documents est sortie — et continue de sortir — des fouilles faites dans le Proche-Orient. On y gagne une connaissance beaucoup plus étendue de l'ethnographie, de la géographie et de l'histoire de l'Orient ancien ; on y relève aussi, dans l'onomastique, dans le vocabulaire, dans les coutumes juridiques et sociales, des parallèles précis avec les récits patriarcaux, qui ne se rencontrent pas à l'époque où les « traditions » ont été finalement constituées ni à celle où les « documents »

« Les récits sur les Patriarches dans la Genèse se rattachent à des conditions ethnologiques et à des institutions culturelles de l'époque monarchique et en font remonter l'origine à une préhistoire idéale, dans laquelle elles ne font en réalité que se refléter. »

1. F. VIGOUROUX, *La Bible et les découvertes modernes en Palestine, en Égypte et en Assyrie*⁵, 1889, I, p. 363. Cf. II, p. 212 : « C'est donc nous, catholiques et croyants, qui, en attribuant avec toute la tradition la composition du Pentateuque à Moïse, donnons l'explication la plus simple, la plus satisfaisante, la seule vraiment acceptable du caractère si parfaitement égyptien de l'histoire de Joseph. »

ont été composés mais qui se justifient seulement à l'époque où les Patriarches sont censés avoir vécu.

Sous cette double influence, les positions se sont rapprochées ; cependant, elles étaient encore très distantes il y a seulement une quinzaine d'années. Je prendrai comme représentatifs deux savants qui sont, l'un et l'autre, de première qualité et qui, l'un et l'autre, exercent une grande influence. M. Noth a donné, en Allemagne, un tour nouveau à la critique du Pentateuque en s'attachant spécialement à l'histoire des traditions¹. Il connaît bien et il utilise les anciens textes orientaux, il est moins sensible au témoignage de l'archéologie au sens strict. Il a publié, en 1950 une *Histoire d'Israël* qui fait autorité². Il commence cette histoire avec l'établissement de la Fédération des Douze Tribus, l'Amphictyonie, en Canaan. Chaque tribu avait ses traditions particulières sur ses ancêtres et sur les événements antérieurs à sa sédentarisation. Ces traditions ont été combinées et sont entrées dans la composition du Pentateuque. Il conclut : « S'il en est ainsi, nous n'avons plus, en dehors de ce qui a été dit, aucun point d'appui pour rien avancer d'historique sur le lieu et le temps, sur les antécédents et les circonstances de la vie des personnages humains que sont les Patriarches. De plus, le contenu primitif de la tradition patriarcale elle-même s'attachait peu à ces personnages, essentiellement au contraire aux promesses divines qui leur avaient été faites³. » En Amérique, W. F. Albright est un archéologue éminent, qui a fait plus que personne pour mettre au service de l'histoire les données de l'archéologie palestinienne et de l'archéologie orientale en général⁴. Il est aussi un linguiste de valeur et il a fait avancer l'interprétation de nombreux textes orientaux. Il est moins intéressé par la critique proprement littéraire. Dans un ouvrage de synthèse sur l'histoire religieuse d'Israël, il s'est exprimé ainsi sur la valeur des traditions patriarcales : « De si nombreuses confirmations de détail ont été découvertes au cours des récentes années que la plupart des savants compétents ont

1. M. NOTH, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, 1948.

2. M. NOTH, *Geschichte Israels*, 1950. Plusieurs fois rééditée et traduite en plusieurs langues.

3. *L. c.*, p. 108.

4. W. F. ALBRIGHT, *The Archaeology of Palestine and the Bible*, 1932 ; *Archaeology and the Religion of Israel*, 1942 et rééditions ; *The Archaeology of Palestine*, 1949 et rééditions.

abandonné la vieille théorie critique d'après laquelle les histoires des Patriarches sont surtout des rejets dans le passé de l'époque de la monarchie divisée¹. » Plus nettement encore ailleurs : « Dans l'ensemble, le tableau de la Genèse est historique et il n'y a pas de raison pour douter de l'exactitude générale des détails biographiques et des portraits qui font revivre les Patriarches avec un réalisme qu'on ne connaît à aucun personnage extrabiblique dans toute la vaste littérature du Proche-Orient ancien². »

Ces deux jugements contraires, portés par deux savants également bien informés, sont explicables par les voies différentes qu'ils suivent. M. Noth part des narrations bibliques, étudie leur genre littéraire et remonte aux traditions qu'elles mettent en œuvre. Il juge que la valeur de ces traditions est invérifiable historiquement : il n'y a pas, pour cette « préhistoire » d'Israël, de textes extrabibliques qui puisse la confirmer, et cette impossibilité de faire la preuve le rend sceptique. W. F. Albright accumule les rapprochements de détail entre les documents extrabibliques et les narrations de la Genèse, il reconnaît aussi une correspondance entre le milieu historique d'où proviennent les textes extrabibliques et celui que supposent les récits patriarcaux et il est conduit à apprécier avec optimisme la valeur historique de ces récits.

Mais les choses n'en sont pas restées là et il est instructif de suivre l'évolution de la recherche pendant ces dix dernières années³. En 1956, un disciple d'Albright, J. Bright, passant en revue les récents essais historiques sur les origines d'Israël⁴, critiqua fortement la méthode et les positions de M. Noth. Il lui reprocha ses conclusions négatives sur la valeur des traditions, son refus de considérer le témoignage de l'archéologie, son incapacité de donner une explication suffisante des origines d'Israël et de la naissance de sa foi. Certes, Bright admet que l'archéologie (au sens large, y compris les textes exhumés dans les fouilles) ne « prouve » pas la véracité des récits bibliques, mais elle aide à établir une

1. W. F. ALBRIGHT, *From the Stone Age to Christianity*, 1940 (plusieurs rééditions et traductions), p. 183.

2. *The Biblical Period*, 1950, p. 6 (repris de *The Jews, Their History, Culture and Religion*, L. FINKELSTEIN, éd.).

3. Cette évolution a déjà été notée par J. A. SOGGIN, *Ancient Biblical Tradition and Modern Archaeological Discoveries* dans *The Biblical Archaeologist*, XXIII, 1960, pp. 95-100.

4. J. BRIGHT, *Early Israel in Recent History Writing*, 1956.

« balance de probabilité » qui penche en leur faveur¹. Ces principes sont mis en œuvre dans *l'Histoire d'Israël* que J. Bright a publiée en 1959². Il accepte les conclusions générales de la critique documentaire, mais souligne que les textes récemment découverts dans l'Orient ancien démontrent que « les récits patriarcaux, loin de refléter les circonstances d'un âge postérieur, correspondent précisément à l'époque dont ils ont dessein de parler » (p. 63). Les traditions sont donc anciennes ; cependant, que les traditions soient anciennes ne signifie pas qu'elles soient véridiques. Il faut apprécier chaque élément pour lui-même et déterminer sa valeur historique. Il faut aussi tenir compte de la longue période pendant laquelle les traditions, orales ou écrites, se sont transmises, subissant tout un processus d'élimination, d'accroissement, de normalisation que nous ne pouvons plus retracer dans le détail. Tout cela impose à l'historien des limites sévères :

Il est impossible d'écrire une *histoire* des origines d'Israël au sens propre. Même si nous acceptons l'exposé de la Bible tel qu'il se présente, il est impossible de reconstituer l'histoire des débuts d'Israël. Il reste beaucoup trop d'inconnu... Dans tout le récit de la Genèse, pas un seul personnage historique n'est nommé qui puisse, jusqu'ici, être identifié par ailleurs. Inversement, aucune mention d'un des ancêtres des Hébreux n'est apparue d'une manière probante dans aucune inscription contemporaine... En dépit de toute la lumière que [l'archéologie] a jetée sur l'époque patriarcale, en dépit de tout ce qu'elle a fait pour défendre l'antiquité et l'authenticité de la tradition, l'archéologie n'a pas prouvé que les histoires des Patriarches se sont passées juste comme la Bible les raconte. Le fait est qu'elle ne peut pas prouver cela. En même temps — et ceci doit être dit avec la même insistance — aucun témoignage n'est venu à la lumière qui contredise aucune des données de la tradition (p. 67).

L'archéologie restitue l'arrière-plan des récits de la Genèse et elle leur donne une « saveur de probabilité » (p. 67). « Beaucoup d'obscurité doit rester. Mais on peut en dire assez pour rendre certain que les traditions patriarcales sont fermement ancrées dans l'histoire » (p. 69). Cette affirmation finale est plus vague que celle d'Albright et elle ne doit pas faire oublier les réserves que Bright a exprimées d'abord et qui sont plus explicites que dans son premier essai.

1. *L. c.*, surtout pp. 83-89.

2. J. BRIGHT, *A History of Israel*, 1959.

Une évolution en sens opposé peut être discernée dans la pensée de M. Noth. En 1957, prenant occasion d'un ouvrage de vulgarisation qui eut un succès retentissant¹, il s'éleva avec raison contre l'abus qui était fait des découvertes archéologiques pour « prouver » la Bible². Il distingue l'archéologie « muette », les monuments et les autres restes matériels, et l'archéologie « parlante », les anciens textes. S'il s'agit des Patriarches, il est clair qu'ils n'ont pas laissé de traces que l'archéologie « muette » puisse retrouver ; quant à l'archéologie « parlante », on ne peut guère demander que l'histoire générale de l'Orient qui nous est connue par les textes ait pris les Patriarches en considération. Il ne pourrait s'agir que d'éléments particuliers des récits patriarcaux, les noms des Patriarches, certains traits de leur manière de vivre, auxquels on pourrait attribuer une place déterminée, temporellement et spatialement, dans le monde de l'ancien Orient. Et tel est bien le cas. Mais ces attestations de l'onomastique s'étagent sur une longue période et caractérisent une population répandue sur un vaste territoire : « Il n'est guère possible de situer les Patriarches dans le temps et dans l'espace à l'aide de ces rapports de noms » (pp. 16-17). Quant aux coutumes juridiques, elles ont été suivies très longtemps et dans des endroits différents : « Dans ces conditions, comment peut-on encore déterminer exactement quand et où les Patriarches ont pu les connaître et les adopter ? » (p. 18). « Les rapports entre les traditions bibliques et les résultats de l'archéologie ne peuvent être déterminés avec sûreté que par un examen sérieux de chaque cas particulier, et cela suppose non seulement la considération approfondie du matériel archéologique mais une familiarité intime avec la tradition biblique et ses problèmes » (c'est la conclusion, p. 22).

Deux ans plus tard, M. Noth faisait au Congrès de l'Ancien Testament à Oxford une communication sur la contribution de l'archéologie à l'histoire d'Israël³. Voici ce qu'il dit à propos des Patriarches :

Que les débuts d'Israël soient enracinés dans des conditions historiques qui sont justifiées par les découvertes archéologiques

1. W. KELLER, *Und die Bibel hat doch recht*, 1955.

2. M. NOTH, *Hat die Bibel doch recht?* dans *Festschrift für Gunther Dehn*, 1957, pp. 7-22.

3. M. NOTH, *Der Beitrag der Archäologie zur Geschichte Israels* dans *Congress Volume Oxford 1959* (Suppl. to VT, VII), 1960, pp. 262-282.

comme s'étant réalisées dans le milieu du II^e millénaire av. J.-C., cela me paraît sûr ; et cela a certainement son importance. Mais l'état de notre connaissance actuelle ne permet malheureusement pas de détermination plus précise (pp. 269-270)... Les témoignages extrabibliques ne projettent donc que peu de lumière spéciale sur les Patriarches de l'Ancien Testament. Certes, cette lumière éclaire d'une manière l'arrière-plan où ils se détachent mais elle n'aboutit pas à leur datation, leur position historique et leur interprétation... Quiconque veut dire quelque chose sur les Patriarches ne peut que partir de la tradition de l'Ancien Testament et, par conséquent, ne peut éluder les problèmes d'histoire des traditions et de critique littéraire qui vont avec cette tradition, sans pouvoir attendre, sur cette question, une aide substantielle des témoignages extrabibliques (pp. 270-271).

En 1961 enfin, M. Noth étudiait « les origines de l'ancien Israël à la lumière de nouvelles sources¹ ». Il commence par affirmer que « la question des origines de l'ancien Israël est une question historique » (p. 9). Les nouvelles sources qui permettent de poser la question en des termes nouveaux sont principalement les textes de Mari ; les parallèles avec les récits patriarcaux se rencontrent dans de nombreux domaines : onomastique, langue, conditions sociales, traditions juridiques, rites religieux ; cela suppose, entre la population de Mari et les ancêtres des Israélites, des relations de parenté et d'histoire. Ces habitants de Mari étaient des précurseurs des Araméens, des « Proto-Araméens », et les affirmations de la Bible qui insistent sur la parenté « araméenne » des Patriarches apparaissent ainsi vérifiées. La Bible fait venir les ancêtres de Haute Mésopotamie, de l'Aram Naharaïm, et plus directement de la région de Harân ; les textes extrabibliques ne fournissent pas la confirmation de cette origine précise, mais les textes de Mari indiquent que la région du Moyen Euphrate et de ses affluents était le centre de gravité de mouvements proto-araméens : « ainsi la tradition de l'Ancien Testament, qui cherche le point de départ des Patriarches précisément dans cette région, apparaît au moins comme non seulement historiquement possible en elle-même mais comme vraisemblable » (p. 32). Cependant, M. Noth maintient ses réserves : « Sur les détails des débuts d'Israël, c'est seulement la tradition propre d'Israël qui, jusqu'ici, peut donner des informations, et on ne peut guère

1. M. NOTH, *Der Ursprung des alten Israel im Lichte neuer Quellen* (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Heft 94), 1961.

s'attendre à ce qu'il en soit jamais autrement. D'un autre côté, il va de soi que cette tradition doit perpétuellement être considérée en liaison avec ce qui nous est connu du milieu oriental d'Israël » (p. 33).

Nous sommes loin du scepticisme extrême de l'*Histoire d'Israël* et les positions des travaux de 1957 et 1959 sont elles-mêmes dépassées. Finalement, il semble que M. Noth accepte de l'histoire des Patriarches tout ce que J. Bright en retient. Voici, en effet, quelles étaient les conclusions de ce dernier :

Les Patriarches étaient des figures historiques, une partie de cette migration qui amena une nouvelle population en Palestine aux premiers siècles du II^e millénaire av. J.-C... La tradition que les ancêtres d'Israël étaient venus de Mésopotamie ne peut pas, à la lumière des témoignages, être démentie. Nous pouvons admettre que, parmi ces émigrants et bien qu'aucun texte contemporain ne les ait notés, il y eut un Abraham, un Isaac et un Jacob, les chefs de clans d'une certaine importance, qui se rappelaient leurs origines dans la ' plaine d'Aram ', près de Harân¹.

S'il subsiste une différence, c'est que Noth insiste davantage sur les limites imposées à notre connaissance, Bright davantage sur les gains récents de cette connaissance. Cela tient à ce que Noth considère d'abord les traditions bibliques et les problèmes qu'elles soulèvent, Bright d'abord le milieu oriental dans lequel ces traditions trouvent leur cadre le meilleur : au risque de déformer en simplifiant trop, on pourrait dire que le problème de l'historicité des traditions patriarcales est envisagé du dedans par Noth, du dehors par Bright (à la suite d'Albright). Si, comme le recommande Noth, cet examen à partir de l'intérieur est fait avec une référence constante aux témoignages extérieurs, il faut reconnaître que la méthode de Noth est la plus conforme aux démarches approuvées de la science historique. Et il est bienfaisant d'observer que son application loyale a conduit Noth à des résultats de plus en plus positifs.

Récemment, le débat s'est déplacé sur le plan théologique. G. von Rad a publié en 1957 et 1960 les deux volumes de son grand ouvrage sur la *Théologie de l'Ancien Testament*². Son idée directrice est que « la foi d'Israël a fondamentalement une base historico-théologique. Elle sait qu'elle est fondée

1. J. BRIGHT, *A History of Israel*, p. 86.

2. G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments*, I, 1957 ; II, 1960.

sur des faits d'histoire et elle sait qu'elle est modelée et remodelée par des faits dans lesquels elle a vu la main agissante de Yahvé. » Mais ces faits d'histoire « sont ceux qu'accepte la foi d'Israël — vocation des Pères, délivrance d'Égypte, don de la terre de Canaan, etc. — et non pas ceux qu'établit la critique historique moderne, avec laquelle la foi d'Israël n'a jamais eu de rapport », et ces deux constructions, celle de l'histoire scientifique et celle de l'histoire du salut, la *Heilsgeschichte*, sont différentes (I, pp. 112-113). Dès la publication du premier volume, des voix se sont élevées en Allemagne contre cette conception, avec des points de vue d'ailleurs différents¹. G. von Rad a défendu ses positions dans la préface du second volume². Cependant, le débat a continué, poursuivi par les adversaires³ et aussi par certains disciples de von Rad qui ne restent pas toujours fidèles à sa pensée⁴.

Ces discussions concernent particulièrement les traditions sur les Patriarches parce que l'écart entre l'histoire « vraie » et l'histoire « crue », entre l'événement et le kérygme, y apparaît plus grand qu'ailleurs. Dans son commentaire de la Genèse, G. von Rad avait exprimé l'opinion que l'historicité des récits patriarcaux ne résidait pas dans la réalité des faits qu'ils rapportent (et que nous ne pouvons pas vérifier) mais dans le témoignage authentique qu'ils portent sur l'expérience religieuse d'Israël⁵. Cette même position, développée dans la *Théologie de l'Ancien Testament*, a été critiquée par G. E. Wright⁶. Si la Bible présente la *Heilsgeschichte* comme une suite d'événements que l'homme

1. En particulier F. HESSE, *Die Erforschung der Geschichte Israels als theologische Aufgabe* dans *Kerygma und Dogma*, IV, 1958, pp. 1-19 ; J. HEMPEL, *Alttestamentliche Theologie in protestantischer Sicht* dans *Bibliotheca Orientalis*, XV, 1958, pp. 206-214 ; V. MAAG, *Historische oder ausserhistorische Begründung alttestamentlicher Theologie?* dans *Schweizer Theologische Umschau*, XXIX, 1958, pp. 6-18.

2. Tome II, pp. 8-11.

3. Cf. surtout J. HEMPEL, c. r. du tome II dans *Bibliotheca Orientalis*, XIX, 1962, pp. 267-273 ; F. BAUMGARTL, *Gerhard von Rad's « Theologie des Alten Testaments »* dans *Theologische Literaturzeitung*, LXXXVI, 1961, col. 806-816, 895-908.

4. En particulier R. RENDTORFF et W. PANNENBERG. Sur tout ce débat, cf. M. HONECKER, *Zum Verständnis der Geschichte in Gerhard von Rad's Theologie des Alten Testaments* dans *Evangelische Theologie*, XXIII, 1963, pp. 143-168 ; F. HESSE dans *Theologische Literaturzeitung* LXXXVIII, 1963, col. 752-754.

5. *Das Erste Buch Mose*, I (*Das Alte Testament Deutsch*), 1949, pp. 22-33, spécialement pp. 30-31.

6. G. E. WRIGHT, *History and the Patriarchs* dans *The Expository Times*, LXXI, 1959-60, pp. 292-296.

de la Bible croyait s'être vraiment produits et qu'il interprétait comme l'œuvre de Dieu, maître de la vie humaine et de l'histoire, n'est-il pas important pour la théologie de décider s'il s'agit d'une véritable histoire — interprétée par la foi — ou de légendes cultuelles ? La critique formelle et l'histoire des traditions sont mal équipées pour répondre à cette question et il faut avoir un recours — non exclusif — à l'archéologie (dans l'espèce : les textes extrabibliques). G. von Rad a répondu¹ : il proteste que l'arrière-plan historique des récits sur les Patriarches l'intéresse autant que Wright, mais que ces récits sont le fruit dernier d'expériences religieuses vécues depuis les temps les plus anciens jusqu'à la date de leur composition et que ces traditions n'ont acquis leur autorité que dans le domaine de la foi en Yahvé, qui n'est pas la foi des Patriarches. Du point de vue théologique, la question des états plus anciens de la tradition et de leur fondement historique ne peut avoir qu'un intérêt secondaire.

Il faut s'entendre : s'il s'agit de déterminer ce que les Israélites croyaient, je reconnais qu'il est secondaire — mais tout de même intéressant — de rechercher dans quelle mesure cette croyance était fondée en réalité. Mais si l'on veut faire une « théologie » de l'Ancien Testament, qui étudie et présente la révélation faite par Dieu aux hommes, à Israël d'abord et à travers eux à nous-mêmes, si l'on admet, comme le fait von Rad, que cette révélation s'est accomplie dans l'histoire et par l'histoire, il devient essentiel de savoir si cette révélation « historique » est historiquement fondée. G. von Rad considère comme la confession fondamentale de la foi d'Israël le « credo » de Dt., xxvi, 5-9, qui a été rappelé au début de cet article : « Mon père était un Araméen errant... » Si ce résumé d'« histoire sainte » est contredit par l'« histoire », si cette confession de foi ne correspond pas aux faits, la foi d'Israël est vaine, et la nôtre aussi. Le rapport des Patriarches hébreux avec l'histoire n'est pas seulement un problème d'érudition.

1. G. VON RAD, *History and the Patriarchs*, *ibid.*, LXXII, 1960-61, pp. 213-216.

TROISIÈME PARTIE

**INSTITUTIONS
DE L'ANCIEN TESTAMENT**

TITRES ET FONCTIONNAIRES ÉGYPTIENS À LA COUR DE DAVID ET DE SALOMON*

Nous possédons une liste des grands officiers de David qui nous est donnée deux fois, 2 S., VIII, 16-18 (et le parallèle, 1 Ch., XVIII, 15-17) et 2 S., XX, 23-26, avec quelques différences dans le nombre, l'ordre et l'énoncé des titres, et une liste des grands officiers de Salomon, 1 R., IV, 2-6. Ces listes posent à la critique textuelle et littéraire un certain nombre de questions que nous n'examinerons pas ici¹. Nous voulons seulement rechercher l'origine et la signification de quelques-uns de ces titres. Pour cela, il faut sans doute recourir aux indications éparses dans les Livres historiques, où l'on saisit ces fonctionnaires dans l'exercice de leur charge ; mais on ne glane ainsi que de maigres renseignements. Il faut élargir l'enquête en cherchant des analogies dans les institutions des États voisins de la Palestine. Le jeune royaume israélite, lorsqu'il s'est organisé réellement sous David, a dû prendre modèle à l'étranger. Les principautés cananéennes et philistines, dont la constitution nous est d'ailleurs à peu près inconnue, n'entraient pas en ligne de compte : ces États-cités au territoire exigu et sans grandes visées politiques n'avaient qu'une organisation embryonnaire, qui ne pouvait pas servir de type. Les royaumes araméens, qui se fondent ou se développent alors, seraient un meilleur parallèle, mais nous ne connaissons pas leurs institutions, et d'ailleurs, ces États, nouveaux comme Israël, ont dû emprunter aussi à l'extérieur. C'est vers les grandes monar-

* Article publié dans la *Revue biblique*, XLVIII, 1939, pp. 394-405.

1. Cf. les commentaires. Caspari a étudié les listes davidiques dans *ZAW*, XXXV (1915), pp. 146 s. ; ALT, *Die Staatenbildung der Israeliten in Palästina*, 1930, p. 72, n. 80, reconnaît qu'un examen approfondi de ces textes serait fort souhaitable.

chies de l'Orient ancien que les organisateurs du royaume israélite ont jeté les yeux. En fait, un seul modèle était à portée de leur regard : l'Égypte. Car la Palestine n'avait pas, à cette époque, de contacts faciles avec l'Assyrie, et nous pouvons être sûrs que les institutions publiques de celle-ci étaient totalement inconnues de David ou de Salomon. Au contraire, on entretenait avec l'Égypte des rapports fréquents : échanges commerciaux, influences culturelles, et même relations directes entre la petite cour de Jérusalem et la cour d'Égypte, qui aboutirent finalement au mariage de Salomon avec la fille d'un Pharaon tanite. Pour cette princesse égyptienne, Salomon construisit une demeure spéciale (1 R., VII, 8 ; IX, 24), évidemment à la mode de son pays, et on nous dit que le Palais du roi était de même style (1 R., VII, 8) ; la maison du Bois-Liban s'inspirait des salles hypostyles d'Égypte (1 R., VII, 2 s.). Nous voulons montrer que dans ce cadre égyptien sous Salomon, et déjà sous David, évoluaient des courtisans et des fonctionnaires qui ont leurs meilleurs analogues à la cour du Nil.

La recherche n'est pas très facile. D'une part, en effet, la richesse de la titulature égyptienne est telle qu'il serait aisé de trouver des correspondances verbales, qui n'entraînent ni emprunt ni même analogie de fonctions. D'autre part, et à raison de cette richesse, des titres souvent purement honorifiques s'accumulent sur une même tête et rendent incertains le partage des responsabilités et la distinction des charges¹. Enfin, les multiples indications que contiennent les documents n'ont été, jusqu'ici, étudiées pour elles-mêmes et présentées de manière systématique que pour l'Ancien Empire², et pas encore pour le Nouvel Empire, qui nous intéresse au premier chef³. Nous présentons donc les observations qui suivent avec une certaine réserve.

*
* *

Pendant les règnes de David et de Salomon, Josaphat occupe la charge de *mazkir*⁴, et le titre s'est perpétué jusqu'à

1. Cf. H. KEES, *Aegypten* (dans le *Handbuch* d'OTTO), 1934, p. 210.

2. J. PIRENNE, *Histoire des institutions et du droit privé de l'Ancienne Égypte*, Bruxelles, 1932 et suiv.

3. Le chapitre consacré à l'administration et aux hauts fonctionnaires de la XVIII^e dyn. dans S. DAIRAINES, *Un socialisme d'État, quinze siècles avant J.-C.*, 1934, pp. 38-45, est insignifiant.

4. 2 S., VIII, 16 ; XX, 24 ; 1 Ch., XVIII, 15 ; 1 R., IV, 3.

la fin de la monarchie, puisque nous connaissons le *mazkir* d'Ézéchias et celui de Josias¹. Les traductions courantes, *mémorialiste*, *historiographe* ou *annaliste*, sont certainement fausses car la présence du *mazkir* dans la liste restreinte des grands officiers et le rôle qu'il joue sous Ézéchias prouvent qu'il remplissait, dans l'entourage immédiat du roi, une fonction beaucoup plus importante que de rédiger les Annales². D'autres équivalences proposées, *vizir*³ ou *chancelier*⁴ sont difficiles à justifier.

D'après le sens de la racine זכר et son emploi au hiphil, le *mazkir* est « celui qui appelle, nomme, fait se souvenir, rapporte⁵ ». Or l'équivalent exact se trouve en Égypte : le *whm.w* est « celui qui répète, appelle, annonce⁶ ». Le *whm nsw.t*, le héraut du roi, est connu dès l'Ancien Empire et fréquemment attesté au Nouveau. La stèle d'Antef, héraut du roi Thoutmès III⁷, contient l'énumération de ses charges importantes : il règle les cérémonies du Palais et il introduit aux audiences, mais aussi il rapporte au roi ce qui concerne le peuple et le pays, et inversement il transmet au peuple les commissions du Pharaon, dont il est l'interprète authentique. Lorsque le souverain se déplace, il l'accompagne, veille sur sa personne et prépare les gîtes d'étapes. C'est donc un personnage très important, dont le rôle dépasse beaucoup celui d'un moderne chef du protocole. Ainsi, les hauts faits de l'officier Aḥmès (XVIII^e dyn.) sont rapportés au héraut royal, pour que celui-ci en avertisse le Pharaon, qui les

1. 2 R., xviii, 18 et 37 ; Is., xxxvi, 3 et 22 ; 2 Ch., xxxiv, 8.

2. Nous n'avons d'ailleurs aucun indice qu'on ait rédigé des Annales sous David. Les documents mis en œuvre pour le récit de son règne dans 2 S. n'ont pas ce caractère. A propos de Salomon, on cite un « livre des actions de Salomon » (1 R., xi, 41), mais les « Annales » proprement dites ספר דברי הימים ne sont mentionnées qu'à partir de Jérôboam I^{er} (1 R., xiv, 19) et de Roboam (1 R., xiv, 29).

3. Par exemple, BENZINGER, *Hebräische Archäologie*³, p. 266.

4. K. GALLING, *Die israelitische Staatsverfassung*, 1929 (Der Alte Orient, XXVIII, 3/4), p. 39, n. 1 ; R. KITTEL, dans KAUSCH-BERTHOLET⁴, I, p. 464, etc.

5. GESENIUS, *Handwörterbuch*, donne comme équivalent assyrien *mušedu*, ce qui est exact sémantiquement. Mais *mušedu* n'est pas un titre officiel.

6. Le rapprochement a déjà été fait, en 1932, par J. BÉGRICH dans une communication à la *Deutsche Morgenländische Gesellschaft*, dont un court résumé a seulement été publié, *ZDMG*, LXXXVI, 1933, p. *10, complété par une lettre à K. A. Leimbach, insérée dans le commentaire de ce dernier, *Die Bücher Samuel*, Bonn, 1936, pp. 161-162.

7. Au Louvre. Traduite par J. H. BREASTED, *Ancient Records of Egypt* (cité AR), II, §§ 763-771.

récompensera¹. C'est le même service que Joseph demande à l'échanson délivré de prison, en des termes qui illustrent au mieux l'une des fonctions du *mazkir* israélite². Sinouhit, par contre, déclare que le héraut n'a pas mentionné son nom devant le Pharaon³. Vivant ainsi dans l'intimité du souverain, le héraut royal reçoit des missions de confiance : il fait partie de la commission restreinte chargée d'instruire l'affaire de la conspiration du harem sous Ramsès III⁴, et, sous Ramsès IX, il est un des trois officiers qui président les enquêtes sur le pillage des tombes royales⁵. Le seul texte biblique un peu explicite sur les fonctions du *mazkir* indique que le rang de ce personnage était également prééminent en Israël : Yôah, *mazkir* d'Ézéchias, est chargé de parlementer avec les officiers de Sennachérib aux portes de Jérusalem (2 R., XVIII, 18 et 37 ; Is., XXXVI, 3 et 22).

*
* *

Dans cette mission, Yôah n'est pas seul. Il accompagne Eliaqim, le maître du Palais et Shebna, le secrétaire. Nous allons revenir sur le maître du Palais. Quant au secrétaire royal, le ספר המלך, est-ce un hasard s'il se trouve ici aux côtés du *mazkir*, tout comme le « scribe du Pharaon » partage les mêmes responsabilités que le héraut royal dans les papyrus égyptiens que nous venons de mentionner⁶ ? Les noms sont identiques, les fonctions sont analogues, et il y a tout lieu de croire que la fonction israélite est une copie réduite de celle qui s'exerçait à la cour égyptienne⁷.

1. AR, II, §§ 9 et 11.

2. Gn., XL, 14 : הַזֶּכֶּרֶתִּי אֶל-פַּרְעֹה. EHRLICH, *Randglossen...*, in loco, en a très intelligemment rapproché l'institution du מְזַכֵּיר.

3. Conte de Sinouhit, lignes 41 s. Le passage n'est pas traduit par Breasted.

4. AR, IV, § 423.

5. Il s'appelle Neferkere-em-Per-Amon dans le procès de la 16^e année de Ramsès IX, et Ini dans le procès de la 19^e année (= 1^{re} année de Ramsès X) ; cf. AR, IV, §§ 511 s. ; E. PEET, *The great Tomb-Robberies of the Twentieth Egyptian Dynasty* ; J. CAPART, A. H. GARDINER et B. VAN DE WELLE, *New light on the Ramesside Tomb-Robberies* (Pap. Léopold II), JEA, XXII (1936), pp. 169 s.

6. Nesuamon dans le premier procès ; Pameriamon, dans le second. Mêmes références que dans la note précédente.

7. Cf. déjà BEGRICH, l. c.

Organe indispensable du pouvoir depuis David, le scribe royal est à la fois secrétaire privé du roi et secrétaire d'État. Il rédige la correspondance intérieure et extérieure, inscrit le produit des impôts et des contributions¹, mais en dehors de ces emplois secondaires, il peut jouer un rôle considérable dans les affaires publiques, comme l'indiquent les exemples de Shebna sous Ézéchias et de Shaphan sous Josias².

Dans l'Égypte du Nouvel Empire, le titre de « scribe royal » est fréquent, soit seul, soit accolé à d'autres fonctions. L'Égypte est le pays du papyrus et du calame et la bureaucratie y était très développée. Au-dessus des innombrables commis aux écritures, certains scribes royaux occupaient des situations de premier plan et avaient des rapports directs et fréquents avec le souverain, tenant l'office de secrétaires privés et mêlés ainsi à toutes les affaires de l'État³. Ainsi Nesuamon et Pameriamon dans les procès relatifs à la nécropole de Thèbes, ainsi le scribe royal qui transcrivit sous la dictée immédiate du Pharaon le grand édit d'Horemheb⁴.

La monarchie israélite n'a pas seulement emprunté à la cour du Delta l'institution du secrétaire royal ; je crois qu'au début, elle a fait appel à des Égyptiens pour remplir cette charge. Le secrétaire de David porte un nom sur lequel les textes sont partagés : שָׂרֵיָה (2 S., VIII, 17) ; *ket.* שִׂיָּא, *ger.* שָׂרָא (2 S., XX, 25) ; שִׂישָׂא (1 R., IV, 3) ; שָׂרִישָׂא (1 Ch., XVIII, 16). La Septante hésite également : ασα (2 S., VIII, 17, mais certains onciaux ont ασαα) ; ηησους (2 S., XX, 25, mais σουσα dans un certain nombre de bons manuscrits) ; σαβα (1 R., IV, 3 ; mais σεισα dans de bons manuscrits et *susa* dans la Vet. Lat.). Le texte de Lagarde donne σαραιας (2 S.,

1. 2 R., XII, 11. — Sur son rôle possible dans le recrutement de l'armée à la fin de la monarchie, cf. E. JUNGE, *Der Wiederaufbau des Heerwesens des Reiches Judas unter Josia* (1937), pp. 46-47.

2. 2 R., XVIII et XXII. — Cf. K. GALLING, *Die Halle des Schreibers*, dans *PJB*, 1931, pp. 51-57.

3. H. KEES, *Aegypten*, pp. 211-212 ; ERMAN-RANKE, *Aegypten und aegyptisches Leben*, 1923, p. 156.

4. AR, III, § 50. — Dans une liste de grands du royaume, sous la XIII^e dyn. (Pap. Boulaq, n° 18), le « scribe des documents royaux » est l'un des quatre détenteurs du sceau royal et vient immédiatement après le vizir, le chef de l'armée et le chef des domaines (L. BORCHARDT, *Aegypt. Zeitschrift*, 1890, pp. 1-39 ; Ed. MEYER, *Die wirtschaftliche Entwicklung des Altertums*, dans ses *Kleine Schriften*, I, pp. 160 s. ; M. PIEPER, dans les *Mélanges Maspéro, Orient Ancien*, I, p. 178).

viii, 17) ; σουσα (2 S., xx, 25) ; σαφατ (1 R., iv, 3) ; σουσα (1 Ch., xviii, 16). Il est évident que copistes et traducteurs ont achoppé contre un nom insolite et que les formes *Serayah*, Ἰησους, Ἄσα ou Σαφατ sont des corrections. M. Noth¹ pense que c'était un surnom familial, qu'il est impossible de restituer en sa forme primitive. Il est bien plus probable que c'était un nom étranger, et cela me paraît confirmé par le fait que le secrétaire royal est le seul des grands officiers de David pour lequel la liste n'indique pas le nom de son père². La comparaison des différents témoins du texte, que nous avons énumérés, montre que la forme original du nom est ששא³, avec une vocalisation incertaine, plutôt *Šouša* que *Šiša*. Partant de la forme שושא, lue *Šauwša* (cf. 1 Ch., xviii, 16), J. Marquart⁴ a proposé d'y reconnaître un nom babylonien, *Šamša*. L'équivalence est phonétiquement possible, et cette hypothèse a été assez largement acceptée⁵. Après ce que nous avons dit, et sans nier la place qu'ont pu tenir en Palestine les scribes mésopotamiens (lettres d'Amarna), il vaut mieux, pour le cas présent, chercher en Égypte, où des noms propres comme šš, šš.j, šš.jj, šš.w fournissent d'excellents parallèles⁶.

Et voici sans doute la confirmation de cette origine égyptienne. Les deux fils du secrétaire de David lui succédèrent et se partagèrent la charge sous Salomon (1 R., iv, 3). Le premier s'appelle אֱלִיחֶרֶךְ dans le texte hébreu. On trouve les noms חֶרֶךְ, חֶרֶיךְ dans la Bible et sur un sceau palestinien⁷, et M. Noth les classe parmi les noms exprimant une caractéristique morale⁸, mais un composé אליחֶרֶךְ lui

1. *Die israelitischen Personennamen...*, p. 41.

2. Dans la liste de Salomon, 1 R., iv, 6, le nom du père d'Ahišar n'est pas mentionné non plus, mais le texte est probablement corrompu, cf. BURNEY, *Notes on the Hebrew Text of the Books of Kings* (1903), p. 39.

3. Cf. DRIVER, *Notes on the Hebrew Text and the Topography of the Books of Samuel*² (1913), pp. 283-284 ; NOWACK, comm. sur 2 S., viii, 17 ; BURNEY, *Notes... Books of Kings*, pp. 38-39. — Rien n'autorise à restituer une forme *Sars(a)*, comme fait CASPARI, *ZAW*, XXXV (1915), p. 152 et commentaire (1926), sur 2 S., viii, 17.

4. *Fundamente israelitischer und jüdischer Geschichte* (1897), p. 22.

5. STADE, dans les *Mit. u. Nachricht. des DPV*, 1904, p. 82 ; H. GRESSMANN, dans *Die Schrifte des A. T. in Auswahl*, II, 1, p. 183 et *Der Messias* (1929), p. 53 ; ROTHSTEIN-HANEL, *Kom. zum ersten Buch der Chronik* (1927), p. 347, etc.

6. H. RANKE, *Die ägyptischen Personennamen* (1935), p. 330, nos 3 à 5.

7. D. DIRINGER, *Le iscrizioni antico-ebraiche palestinesi* (1934), sig. 37, p. 196.

8. *Die israelitischen Personennamen*, p. 228 : « pénétrant, vif ».

apparaît, comme à nous, inexplicable¹. J. Marquart a proposé² de lire soit אֲרַחַךְ, *Urihaph*, « le dieu Apis est ma lumière », soit אֱלִיָּהוּ, « Apis est mon dieu », qui fait moins violence au texte et qui est bien préférable. En effet, la Septante a transcrit par Ἐλιάφ, ayant donc lu אֱלִיָּהוּ³. On en rapprochera d'une part les noms de phéniciens établis en Égypte, בְּנַחֲךָ et יִתְנַחֲךָ⁴, d'autre part tous les noms égyptiens composés avec Apis⁵. Le premier fils du secrétaire de David a donc un nom de formation hébraïque (אֱלִי) mais où s'exprime sa fidélité à la religion de ses pères⁶.

On objectera sans doute que le second fils s'appelle אֲחִיהָ et porte un nom yahviste d'une excellente facture. Mais je me demande si nous sommes en présence d'un nom propre, et s'il ne faut pas traduire simplement par « son frère⁷ ». On comprendrait que les scribes aient remplacé par cette tournure un nom étranger.

Si ces remarques sont pertinentes, il suit que la secrétairerie d'État du royaume israélite a été tenue par une famille de scribes égyptiens sous David et sous Salomon. Le fait se renouvela peut-être dans la suite. On connaît Shebna, d'abord maître du Palais puis dégradé à la charge de secrétaire sous Ézéchias⁸. Malgré les raisons proposées par beaucoup de commentateurs pour en faire un Israélite de race, il me semble que certains détails ne s'expliquent bien que s'il est d'origine étrangère : le nom de son père n'est jamais donné⁹, et cela est d'autant plus frappant qu'on le rencontre quatre

1. *Ibid.*, p. 237.

2. *Loc. cit.*, p. 22.

3. Le nom du Dieu Apis, אֲרַחַךְ, se trouve une fois dans la Bible, dans Jr., XLVI, 15, corrigé d'après le grec.

4. LIDZBARSKI, *Phönizische und aramäische Krugaufschriften aus Elephantine* (1912), n^{os} 2, 5, 31.

5. Les noms composés avec *hp* en première position occupent à eux seuls deux colonnes de RANKE, *op. cit.*, p. 237.

6. Pour une formation composite analogue, cf., *peut-être*, אֲשַׁחֲרֶה, « l'homme d'Horus » d'après NÖLDEKE (*Encycl. Biblic.* de Cheyne, 3304) et SPIEGELBERG, *OLZ*, IX, col. 109.

7. Le nom אֲחִיהָ, dans 2 S., VI, 3 et 4, est expliqué de la même manière par certains exégètes. Dans notre texte, il ne serait même pas besoin de corriger אֲחִיהָ en אֲחִי, puisque les ostraka de Lâchis nous ont appris que la forme אֲחִי du pron. suff. de la 3^e pers. était normale, cf. *RB*, 1939, p. 188.

8. 2 R., XVIII, 18, 26, 37; XIX, 2; Is., XXII, 15, 19; XXXVI, 3, 11, 22; XXXVII, 2.

9. Nous le connaîtrions, s'il fallait identifier ce Shebna avec le *Shebna* (fils d') *Achab*, connu par un sceau de Tell Duweir, comme le propose Hooke, *PEFQS*, 1934, pp. 97 s., mais je n'en vois pas les raisons.

fois entre Eliaqim *fils de Helqiyah* et Yôah *fils d'Asaph* ; lorsque Isaïe le trouve occupé à se creuser un sépulcre dans la nécropole de Jérusalem, il l'invective ainsi : « Qu'as-tu à faire *ici* et qui es-tu *ici* , pour que tu te creuses *ici* un sépulcre ? » (Is., xxii, 16) ; cela signifie-t-il seulement, comme on le dit, que Shebna est un parvenu plébéien, qui n'a pas droit à une tombe d'aristocrate, ou bien que ses sympathies pour l'étranger l'ont séparé de sa nation ? Cela me paraît plutôt indiquer qu'il est réellement un étranger, et comme la cause de sa disgrâce est certainement sa fidélité à l'alliance égyptienne, on conclura qu'il était égyptien. Sans doute, son nom peut être une forme brève de *Shebanyahu*, connu par la Bible et par l'épigraphie¹, mais ce peut être aussi un nom égyptien : *šbnw*².

*
* *

Dans les pourparlers avec les officiers de Sennachérib, la délégation dont font partie le secrétaire royal et le *mazkir*, est conduite par le *אשר על הכית*, le maître du Palais. Dans les papyrus égyptiens sur le pillage des tombes royales, les noms du scribe du Pharaon et de son héraut sont précédés de celui du vizir³. Ce parallélisme nous invite à rechercher si le maître du Palais ne serait pas, en Israël, l'équivalent du vizir égyptien.

De tous les hauts fonctionnaires du Nouvel Empire, le vizir nous est le mieux connu. Les qualités qui sont exigées de lui, les responsabilités qu'il assumait, le détail même de son installation et l'emploi de son temps nous sont décrits dans les scènes figurées et les grandes inscriptions qui ornent les tombes des vizirs de la XVIII^e dyn., spécialement celle de Rekhmara, le vizir de Thoutmès III⁴. Chaque matin, il se rendait seul auprès du roi, lui faisait son rapport et recevait ses instructions. Après un entretien avec le chef du trésor, il faisait ouvrir les « portes de la maison royale », c'est-à-dire les différents bureaux du Palais, et la journée officielle commençait. Entre ses mains passaient toutes

1. Les deux formes, pleine et apocopée, sont attestées en Palestine, cf. DIRINGER, *op. cit.*, index, p. 354.

2. RANKE, *op. cit.*, p. 325, n° 11, et *šbnw šrj*, n° 12.

3. Khamwese dans le premier procès, Nibmarenakht dans le second.

4. AR, II, § 663 s. Cf. H. KEES, *loc. cit.*, p. 209 ; E. DRIOTON et J. VANDIER, *Les Peuples de l'Orient méditerranéen*, II, *L'Égypte* (1938), pp. 439-443.

les affaires du pays, tous les documents importants recevaient son sceau, tous les fonctionnaires étaient sous ses ordres : justice et travaux publics, finances et armée, tout relevait de lui. Il gouvernait vraiment au nom du roi et, en son absence, il le remplaçait.

Les parallèles bibliques viennent immédiatement à l'esprit. Il est hors de doute que la Genèse (xli s.) représente Joseph comme investi de cette haute fonction. Il n'a pas d'autre supérieur que le Pharaon et il est établi sur tout le pays d'Égypte (Gn., xli, 40-41) ; il détient le sceau royal (Gn., xli, 42). Son premier acte officiel est une tournée d'inspection (Gn., xli, 46), analogue à celles qui sont représentées dans la tombe de Rekhmara¹. Il règle souverainement le montant et la perception de l'impôt (Gn., xlvii, 24-26), comme le vizir². Or pour exprimer cette dignité de Joseph, la Bible dit que le Pharaon l'a établi « sur la maison³ », en a fait son intendant, son maître du Palais.

Ce parallélisme entre le vizir et le maître du Palais peut se poursuivre. Le Palais, ou la « maison du roi », est en Égypte le siège de l'administration dont le vizir est le chef⁴. Il en était de même en Israël. Lorsque Isaïe annonce à Shebna qu'il sera remplacé par Eliaqim dans la charge de *אשר על הבית*, il dit :

Je mettrai ton administration entre ses mains
et il sera un père pour les habitants de Jérusalem
et pour la maison de Juda.

Je mettrai sur son épaule la clé de la maison de David.

Il ouvrira et personne ne fermera.

Il fermera et personne n'ouvrira (Is., xxii, 21-22).

Ce texte important suggère plusieurs remarques. Eliaqim aura l'*administration*, *ממשלה*, et sera *père*, *אב*, pour le peuple. De même, Joseph, le vizir, était un *père*, *אב*, pour le Pharaon et un *administrateur*, *במשל*, de toute l'Égypte (Gn., xlv, 8). Surtout, les derniers vers rappellent étrangement un passage des instructions du vizir. Chaque matin, celui-ci communique au chef du trésor :

1. AR, II, § 753 s.

2. AR, II, §§ 706, 708, 716 s.

3. *אתה תהיה על ביתי*, Gn., xli, 40 ; cf. xlv, 8.

4. AR, II, §§ 679, 680.

« On m'a rapporté la *fermeture* des chambres à telle heure et leur *ouverture* à telle heure par les employés responsables »... Ensuite le vizir enverra ouvrir les portes de la *maison du roi* pour faire entrer tous ceux qui doivent entrer et pour faire sortir tous ceux qui doivent sortir¹...

D'autre part, lorsque Jonathan remplace son père Ozias frappé de la lèpre, il porte simplement le titre de maître du Palais (2 R., xv, 5). En fait, il est régent du royaume, c'est-à-dire qu'il remplit les mêmes charges que le vizir en l'absence du Pharaon.

Ces ressemblances entre les fonctions sont plus importantes que les analogies qu'on peut trouver au nom du *אשר על הבית* dans la titulature assyro-babylonienne² ou égyptienne³. On sera tenté de conclure que l'institution du maître du Palais a été influencée, au moins à partir d'une certaine époque, par celle du vizirat.

Je ne crois pas cependant qu'il en fut ainsi dès le début, ni qu'il y eut originairement un emprunt. En effet, le maître du Palais n'est pas mentionné parmi les grands officiers de David ; il apparaît seulement sous Salomon, et à la fin de la liste⁴. A cette époque, il n'avait peut-être pas d'autre rôle que celui d'intendant royal, réglant les affaires intérieures du Palais et administrant les biens de la couronne. Les affaires publiques étaient traitées directement par le roi assisté de ses officiers, et David ou Salomon, rois personnels, n'éprouvaient pas le besoin de ce « double » du souverain qu'était le vizir de l'Empire égyptien. Il est peut-être utile de noter, à ce propos, que Salomon construisit un « portique du jugement », où il rendait lui-même la justice (1 R., vii, 7), et que cette construction s'inspire sans doute du « hall du jugement », où le vizir du Pharaon tenait ses audiences. Le développement de la fonction d'intendant royal en celle de premier ministre et l'imitation du vizirat égyptien seraient postérieurs.

*
* *

La liste des officiers de Salomon mentionne aussi (1 R. iv, 5) *זָבִיד בֶּן־נָתָן בֶּהֱרָא רֵעֵה הַמֶּלֶךְ*. Le texte est difficile. Le nom

1. AR, II, §§ 679-680.

2. Cf. RB, 1936, pp. 98-99.

3. L'équivalent égyptien de *אשר על הבית* est *hrj pr*, « chef de la maison » intendant, qui est un titre fréquent.

4. 1 R., iv, 6 ; il est vrai que la hiérarchie n'est peut-être pas respectée et qu'une partie de la tradition grecque donne un ordre différent, cf. ŠANDA, *Die Bücher der Könige* (1911), I, tableau, p. 71.

n'est pas sûr, et au lieu de זכור, qui ne se trouve qu'ici¹, il faut probablement lire זכור, qui est plus connu et qui est soutenu par un certain nombre de manuscrits hébreux et par la recension lucianique. La qualification de כהן, qui lui est donnée dans l'hébreu, est omise par une partie de la tradition des LXX et de l'ancienne latine². Mais ce qui nous intéresse surtout est son titre de רעה הבית, qui est attesté par toutes les formes du texte et qu'il faut certainement maintenir³. La même expression est accolée au nom de Hušai dans le récit de la fuite de David devant Absalom (2 S., xv, 32 corrigé d'ap. LXX, et 37 ; xvi, 16 s.) et dans une liste peu sûre de serviteurs de David (1 Ch., xxvii, 33). La Septante a traduit partout ἐταῖρος, sauf dans le dernier cas où la curieuse leçon ὁ πρῶτος φίλος est due à une incompréhension du gentilice de Hušai, ארכי l'Arkite⁴, et à l'influence d'un titre hellénistique bien connu.

Les interprètes modernes traduisent tous par « ami du roi », et comme l'expression se trouve dans la liste des officiers de Salomon, ils concluent que c'est un titre de fonction. On a rapproché l'égyptien *šmr w'.tj*, rendu couramment par « ami unique ». Cette analogie, séduisante dès l'abord, présente des difficultés. Le titre de *šmr w'.tj* est donné à partir de la IV^e dyn. aux plus hauts dignitaires du culte, de l'administration et de l'armée⁵, et encore sous le Nouvel Empire à des personnages considérables⁶. C'est un titre honorifique attaché à certaines fonctions et qui ne représente pas une charge particulière. Le sens de l'expression est incertain, et les égyptologues ne gardent que par commodité la traduction « ami unique », qu'ils savent être inexacte⁷.

1. Et Esd., viii, 14, au ketib.

2. Il est possible que ce soit une glose inspirée par la présence de זכור dans les listes lévétiques, 1 Ch., iv, 26 ; xxiv, 27 ; xxv, 2 et 10 (cf. BH de Kittel à 1 R., iv, 5) ou une dittographie du v. 4 (ŠANDA, *in loco*).

3. Contre Klostermann.

4. ארכי a probablement été pris pour l'équivalent de αρχι, cf. ROTHSTEIN, *Das erste Buch der Chronik, in loco* ; de même, à 2 S., xv, 32 et 37, certains mss grecs ont ἀρχισταῖρος.

5. J. PIRENNE, *Histoire des institutions...*, I, pp. 289-290 ; II, p. 56.

6. ERMAN-RANKE, *Aegypten...*, p. 84 ; cf. BREASTED, *AR*, index (vol. V), s. v. « companion (sole) ».

7. Cf. Miss MURRAY dans *Ancient Egypt*, 1908, pp. 23 s. ; ERMAN-RANKE, *Aegypten...*, p. 84, n. 3 ; J. PIRENNE, *op. cit.*, I, p. 126, n. 1 ; STRACMANS, dans les *Mélanges Capart* (1935), p. 522 ; GRAPOW, *Wörterbuch*, s. v.

D'autre part, il ne me paraît pas prouvé que רעה המלך ait signifié dès l'origine « ami du roi ». Sans doute, les anciennes versions l'ont ainsi compris, et déjà le Chroniste qui lui substitue רע המלך¹. Mais il est remarquable qu'en dehors d'un texte douteux des Proverbes (xxvii, 10), le mot ne se rencontre que pour exprimer cette dignité, 2 S., xv, 37 ; xvi, 16 ; 1 R., iv, 5. Cette forme insolite a embarrassé les grammairiens qui ont essayé de la rattacher à רַע. Mais est-on sûr qu'il ne faut pas l'en distinguer et que ce n'est pas un autre mot, dont le sens reste à déterminer ?

Le rapprochement entre רעה המלך et *šmr w'.lj* se fait entre deux expressions également incertaines quant au sens, et il est par conséquent fragile. Il semble plutôt que רעה est la simple transcription d'un titre étranger. Dans une lettre d'Amarna, le roi de Jérusalem dit qu'il est *amel ruhi šarri*², le *ruhi* du Pharaon. A la ligne précédente et en parallélisme, il se déclare le *ú-e-ú* du roi. Il est difficile de ne pas voir ici la transcription de deux titres égyptiens, *w'w* (officier) et *rh*³. L'expression *ruhi šarri* paraît être calquée sur l'égyptien *rh nsw.t*. A partir de la IV^e dyn., c'est un titre nobiliaire, qui devient héréditaire à partir de la V^e dyn., et qui se maintient au Nouvel Empire. Ce n'est pas la marque d'une fonction déterminée, c'est une qualification honorifique, donnée à de hauts fonctionnaires que le Pharaon assimile ainsi à ses parents qui, primitivement, portaient seuls ce titre⁴. Certaines variations dans les graphies les plus anciennes jettent quelque obscurité sur l'originelle valeur de l'expression⁵, mais il est certain que, très tôt, elle ne signifia pas autre chose que « connu du roi ».

L'hébreu רעה המלך peut être l'équivalent du cananéen *ruhi šarri* et de l'égyptien *rh nsm.t*. Si cette assimilation est justifiée, il suit que רעה est un mot étranger, qu'il faut distinguer de רע « ami ». Dans l'épisode de 2 S., xvi, 16 s., où intervient Hūšāi, il y aurait alors un jeu de mot : « Quand

1. 1 Ch., xxvii, 33. — Il faudrait rapprocher aussi Gn., xxvi, 26 où le מרע du roi de Gerar apparaît en compagnie du chef de l'armée. Question difficile ! Cf. les commentaires, J. GRILL dans ZAW., VIII, pp. 265 s. et ŠANDA dans la Zeitschr. kath. Theol., XXVI, p. 207.

2. Knu. 288, 11.

3. H. RANKE, *Keilschriftliches Material zur allägypt. Vokalization* (1910), pp. 19 et 25.

4. J. PIRENNE, *op. cit.*, I, pp. 196-197 ; II, p. 53.

5. Cf. BLACKMAN, *JEA.*, III (1916), p. 244 ; GRAPOW, *Wörterbuch*, s. v.

Hušaï l'Arkite, le רעה de David, fut venu vers Absalom, Hušaï dit à Absalom : Vive le roi ! Vive le roi ! Mais Absalom dit à Hušaï : Est-ce là ta fidélité à l'égard de ton *ami* (רע) ? ». D'autre part, nous avons dit qu'en Égypte, *rh nsw.t* n'était pas un nom de fonction, mais un titre honorifique. Nous n'avons pas la preuve qu'il en était autrement en Israël ; cela expliquerait que le רעה n'apparaisse pas dans la liste des fonctionnaires de David, bien que Hušaï soit qualifié ainsi dans l'histoire du règne. Et s'il se trouve dans la liste salomonienne, c'est peut-être un indice de remaniement. En tout cas, le « connu du roi » ne semble avoir eu aucun office spécial et n'est plus mentionné après le schisme.

NOTES SUR LE TEMPLE DE SALOMON*

I. LE PLAN DU TEMPLE ET SES ANALOGIES (Fig. 1)

Jadis, on recherchait volontiers, dans le Temple de Salomon, une inspiration égyptienne : le grand roi n'était-il pas le gendre d'un Pharaon ? Il est possible en effet que d'autres constructions de Jérusalem, que certains détails du Temple lui-même aient trouvé leurs modèles dans la Vallée du Nil, encore que tous les faits qu'on allègue puissent s'expliquer par une influence indirecte. Mais le concept architectural du Temple de Salomon est entièrement différent de celui des temples égyptiens : ceux-ci se développent sur un plan diffus, derrière un front large, avec un enchevêtrement de constructions autour de la cellule où était déposée la barque processionnelle du dieu ; le Temple de Jérusalem se compose simplement de trois pièces en prolongement l'une de l'autre, sur un front étroit.

Il est curieux de remarquer que cette disposition est également celle des temples grecs archaïques : même front étroit, même succession du *pronaos*, du *naos* et de l'*adyton*¹.

* Article publié en hébreu dans *Kedem. Studies in Jewish Archaeology* (Jérusalem), II, 1945, pp. 48-58.

1. G. LEROUX, *Les origines de l'édifice hypostyle*, 1913, p. 93 et la figure 31. Notre fig. 1 c reproduit le temple D de Sélinonte, d'après W. J. ANDERSON and R. P. SPIERS, *The architecture of Greece and Rome*, 2^e éd., 1907, fig. 35. La dérivation du *megaron*, proposée par Leroux, est plus claire et plus simple qu'une influence phénicienne en Sicile, suggérée par W. F. ALBRIGHT, *Archaeology and the Religion of Israel*, 1942, p. 214, n. 44.

Il n'est pas question d'établir un rapport direct entre ces sanctuaires grecs et celui de Jérusalem, mais il peut y avoir une origine commune. Le même type se retrouve en Assyrie : par opposition aux temples babyloniens qui s'étalent en largeur, les temples de style purement assyrien se développent en longueur et comprennent une antichambre, puis une salle longue, dont le fond est occupé par une estrade où se trouve l'image divine¹. Ces ressemblances entre la Grèce et l'Assyrie s'expliquent probablement par un développement parallèle de l'architecture à partir d'un même type d'habitation, le *megaron*, qui a été apporté dans ces deux pays par des populations venues du Nord.

Les relations entre le plan assyrien et le plan salomonien sont évidentes, mais elles ne sont pas immédiates, comme on l'a soutenu récemment², car certains détails sont différents, et surtout la Palestine et l'Assyrie sont trop éloignées l'une de l'autre et n'avaient pas de contacts à l'époque de Salomon. Il faut chercher des formes intermédiaires en Syrie, dans cette région proche de la Palestine, où s'était dès lors constitué un art composite, qui puisait aux traditions de l'Égypte, de la Mésopotamie et de plus loin encore. La Bible elle-même nous invite à chercher du côté de la Phénicie. C'est le roi de Tyr, Hiram, qui procure à Salomon le bois de construction que des bûcherons phéniciens abattent dans les forêts du Liban et que des matelots phéniciens font flotter jusqu'en Palestine³ ; sur le chantier de Jérusalem, des maçons et des charpentiers de Byblos travaillent avec les gens de

1. W. ANDRAE, *Das Gotteshaus und die Urformen des Bauens im Alten Orient*, 1930, p. 24, fig. 21, reproduite ici, fig. 1 b.

2. C'est la thèse de K. MÖHLENBRINK, *Der Tempel Salomos*, 1932.

3. 1 R., v, 20 s. Au v. 23, il faut probablement corriger עֲבָדֶיךָ en עֲבָדֶיךָ.

En effet, les hommes envoyés au Liban par Salomon (v. 20) doivent y avoir un emploi. Là comme en Palestine, ils font les charrois ; les Phéniciens, excellents bûcherons (v. 20) et marins, se chargent de l'abattage et du transport par mer. דְּבִיר est un hapax, comme רַפְסָדוֹת qui lui correspond dans 2 Ch., II, 15 ; les Versions traduisent par « radeaux », d'après le contexte. Une série de reliefs de Khorsabad, dont certains sont au Louvre, représentent le flottage du bois, probablement sur la côte sidonienne (BOTTA et FLANDIN, *Les monuments de Ninive*, I, pl. 31-35 ; G. CONTENAU, *Journal Asiatique*, 1917, I, pp. 181-189 : Id., *Manuel d'Archéologie Orientale*, III, p. 1264) : les poutres sont attachées à l'arrière des bateaux qui les remorquent. Or l'un des sens fondamentaux de la rac. דָּבַר est « être en arrière » (cf. les nombreux dérivés arabes et en hébr. דְּבִיר, l'arrière-chambre du Temple) : דְּבִיר est peut-être un mot phénicien qui désigne ces trains de flottage.

Salomon et de Hiram¹; enfin, pour façonner tous les objets de bronze, Salomon fait venir un célèbre artisan de Tyr². En somme, tous les ouvriers spécialistes étaient des Phéniciens et il est probable que l'architecte responsable du plan et de

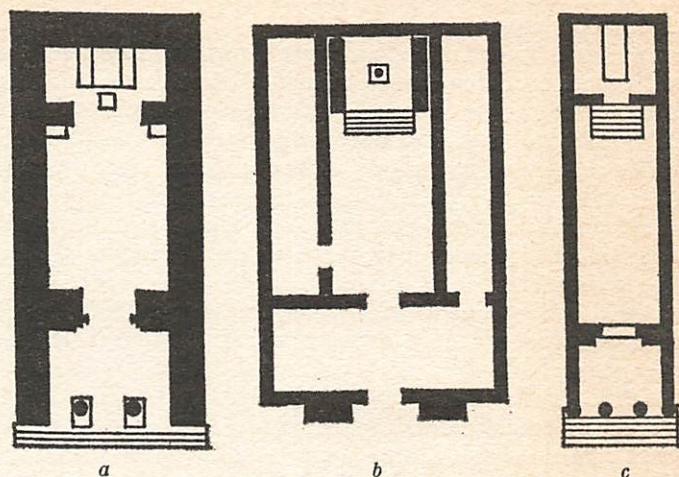


Fig. 1. — a. Sanctuaire de Tell Tainat. — b. Type du temple assyrien. — c. Temple D de Sélinonte.

son exécution avait la même origine. La Bible ne le mentionne pas, mais il n'était peut-être pas autre que le surintendant des grands travaux du roi, le chef de la corvée, Adoram, qui porte un nom phénicien³.

1. 1 R., v, 32. M. DUSSAUD (*Syria*, IV, 1923, p. 315) remanie le texte pour attribuer aux seuls Giblites le travail du bois, aux ouvriers de Salomon et de Hiram le travail de la pierre, mais ce remaniement ne s'impose pas. Il est encore moins indiqué de comprendre « Giblite » comme un appellatif, qui aurait signifié « tailleur de pierres », comme nous disons « un suisse » ou « un bohémien » (ainsi STADE, suivant le Targum et la Peshitto). Si les ouvriers de Byblos n'ont pas été mentionnés dans les versets précédents, c'est que ceux-ci concernaient les tractations avec Hiram et que les Giblites n'étaient pas les sujets du roi de Tyr.

2. 1 R., vii, 13 s. Dans 2 Ch., ii, 12, cet Hiram est appelé חֹרֵם אֲבִי, et dans 2 Ch., iv, 16, חֹרֵם אֲבִי, ce qui est peut-être un titre : « maître artisan » (ou « conseiller », C. C. TORREY, *Journal of Biblical Literature*, XXXI, 1912, pp. 151 s.). Mais la tradition de Ch. n'est pas très sûre : elle est évidemment inspirée des passages d'Ex., xxxi, 2 s. ; xxxv, 30 s., relatifs aux artisans du Tabernacle, et le nom de Hiram-abi est peut-être modelé sur celui d'Ooliab.

3. La lecture Adoram de 1 R., xii, 18 (cf. 2 Ch., x, 18 et 2 S., xx, 24) est préférable à Adoniram de 1 R., iv, 6 et v, 28 (BAUDISSIN, *Adonis und Eshmun*,

En fait, ce sont les fouilles de Syrie qui fournissent le meilleur parallèle pour le plan du Temple. De même, les meilleures analogies pour la technique de sa construction et les éléments de son décor se trouvent en Syrie et en Palestine même, où l'influence syro-phénicienne s'est fait sentir à toutes les époques.

La division tripartite qui caractérise le Temple, Ulam, Hekal, Debir, est fréquente. On la voit, par exemple dans les petits sanctuaires de Beisan¹ et dans le temple du fossé à Tell Duweir², qui sont un peu antérieurs à l'installation des Israélites en Palestine. Mais cette division est en somme très naturelle, et ces ressemblances ne permettent pas d'établir une filiation. A Beisan, comme à Tell Duweir, manquent des traits essentiels du Temple de Jérusalem : la largeur constante de la construction et la disposition des pièces en enfilade, dans le sens de la longueur. Or ces traits se retrouvent identiques dans un sanctuaire exhumé récemment à Tell Tainat, dans le nord de la Syrie, et qui n'est guère postérieur que d'un siècle à l'édifice salomonien. Il est plus petit et proportionnellement plus large, mais son agencement est le même : un vestibule, une grande salle pour le culte, une cella pour le dieu se succèdent derrière une façade étroite³. Ce parallèle est très important : il est plus exact que tous ceux qu'on avait pu invoquer auparavant et il vient de Syrie, où nous avons présumé que le Temple avait dû avoir ses modèles ; enfin, il assure la liaison avec les formes apparentées de l'Assyrie. Celles-ci s'en distinguent d'ailleurs, comme elles se distinguent aussi du plan salomonien, par le développement plus large du vestibule.

1911, p. 71). C'est un nom théophore composé avec une forme abrégée du nom de Adad ou Hadad (cf. *Addu-rammu*, dans les documents de Nippur) ; aux exemples réunis par G. DOSSIN (*Syria*, XX, 1939, pp. 169 s.), on peut ajouter les noms phéniciens אֲדִי, אֲדִיכֶל (*CIS*, I, 3660, 1109, 3778-9) et peut-être l'hébr. אֲדִי. On a transformé ce nom païen en Adoniram. Son père עֲבֶדָא porte un nom attesté dans les ostraka de Samarie, chez les Juifs de Babylonie et plusieurs fois en phénicien.

1. A. ROWE, *The four Canaanite Temples of Beth-Shan*, I, 1940. Cf. aussi A. ROWE and L. H. VINCENT, dans *Quarterly Statement*, 1931, pp. 12 s.

2. O. TUFNELL, C. H. INGE and L. HARDING, *The Fosse Temple (Lachish II)*, 1940, le dernier état du temple, pl. LXVIII.

3. On ne possède encore qu'un rapport préliminaire, *American Journal of Archaeology*, XLI, 1937, p. 9 et fig. 4, d'où est tirée notre fig. 1 a. Le rapprochement avec le Temple de Salomon a été exploité par G. E. WRIGHT, dans *The Biblical Archaeologist*, mai 1941 (qui n'est pas parvenu à Jérusalem) ; cf. W. F. ALBRIGHT, *Archaeology and the Religion of Israel*, 1942, p. 143.

II. LA SÉPARATION ENTRE LE DEBIR ET LE HEKAL (Fig. 2, a et b)

Les mesures qui nous sont données à propos de la construction du Temple sont toutes prises dans œuvre, c'est-à-dire à l'intérieur des murs. L'épaisseur de ces murs n'est pas indiquée et on ne mentionne même pas les murs de refend. Il est cependant certain qu'il y avait un mur important entre le Ulam et le Hekal ; d'après le plan d'Ézéchiél, il avait 6 coudées, comme les murs latéraux du Temple (Ez., xli, 1). Mais il semble qu'entre le Hekal et le Debir, il n'y avait qu'une simple cloison de bois.

En effet, le Hekal et le Debir sont traités par le texte comme une unité. Ils constituent proprement le Temple, la « Maison », ils mesurent ensemble 60 coudées de long¹, et on précise que le Debir avait 20 coudées et qu'il restait 40 coudées pour le Hekal devant le Debir (1 R., vi, 17). S'il y avait eu un vrai mur de séparation, la longueur totale aurait été de 60 coudées *plus* l'épaisseur du mur. Cette conclusion est confirmée par les détails relatifs à la construction du Debir lui-même ; le texte a souffert, mais avec une légère correction, on obtient un sens excellent : Salomon « construisit les 20 coudées à partir du fond du Temple avec des planches de cèdre, depuis le sol jusqu'aux poutres, et (ces 20 coudées) furent mises à part de la maison pour faire un Debir² ». Ces planches ne désignent pas un revêtement de bois sur les murs latéraux, car ce revêtement a été mentionné dans la phrase précédente (v. 15), et il existait dans le Hekal aussi bien que dans le Debir. Mais elles constituent une cloison transversale, qui, à 20 coudées du chevet, distingue le Debir du Hekal.

Si nous reprenons maintenant les plans que nous avons rapprochés de celui de Jérusalem, nous remarquons qu'aucun mur ne sépare la salle de culte et la cella. Telle est la règle dans les temples assyriens. A Tell Tainat, la division est seulement marquée par deux pilastres, qui déterminent une

1. 1 R., vi, 2 ; cf. 2 Ch., iii, 3. La leçon « 40 coudées » du grec non hexaplaire est une correction inspirée de la mesure du Hekal, v. 17.

2. 1 R., vi, 16, en lisant וַיִּבְדֵּלָהּ (cf. 1 Ch., xxiii, 13) au lieu de l'incompréhensible וַיִּבְנֶן לָהּ. — A la fin du v., au lieu de לְדִבְרִיר TM, on pourrait lire לְדִבְרִיר, d'après le grec εἰς τὸ ἄγιον τῶν ἁγίων.

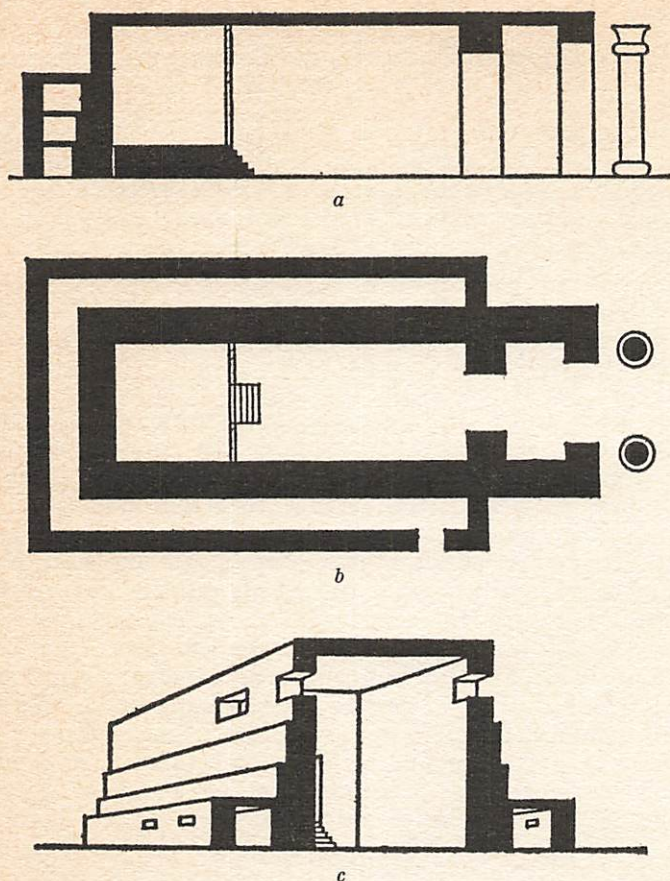


Fig. 2. — Temple de Salomon.

large baie ; le profil de ces pilastres et la position de l'autel au milieu de la baie indiquent que celle-ci n'était fermée par rien, pas même par une porte de bois. Cette conclusion est confirmée par l'histoire postérieure du Temple. Il est remarquable que le plan d'Ézéchiel ne prévoit qu'une cloison de deux coudées entre le Saint des Saints et le Saint, ce qui est très mince par rapport à la mesure des autres murs¹. Dans

1. Ez., xli, 3. Cette considération a une valeur particulière si on admet qu'Ézéchiel a vu personnellement les ruines de l'ancien Temple et que son plan s'inspire des souvenirs qu'il avait gardés, cf. K. GALLING, dans A. BERTHOLET, *Hesekiel* (Handbuch zum A.T.), 1936, pp. xix s.

le Temple d'Hérode, la séparation était seulement marquée par des rideaux¹.

Mais, à la différence des sanctuaires païens que nous avons comparés, la cella de Jérusalem était fermée par une cloison de bois : le Dieu d'Israël est un Dieu caché ; comme le dit le texte de consécration du Temple : « Yahvé a décidé d'habiter dans l'obscurité » (1 R., VIII, 12). Dans cette cloison s'ouvrait une porte, avec plusieurs encadrements en retrait par rapport l'un à l'autre, comme on en voit aux fenêtres représentées sur les ivoires phéniciens, et en grand dans les temples phéniciens ou à la porte du mégaron de Tell Tainat².

Si on admet que le Debir était construit sur la roche sacrée, l'actuelle *ṣakhra* de la coupole d'Omar³, on peut en tirer un argument supplémentaire. Le rocher a été entaillé sur trois côtés, à l'Ouest, au Nord et au Sud ; ces entailles pourraient avoir été préparées pour l'implantation des murs et s'il n'y a pas d'entaille du côté Est, ce serait parce que de ce côté il n'y avait pas de mur, mais une simple cloison de bois.

III. LE PODIUM DU DEBIR (Fig. 2 a)

Dans les sanctuaires syro-palestiniens, le symbole divin est placé sur une plate-forme plus ou moins haute, un podium. Y avait-il un podium dans le Temple de Jérusalem ? En d'autres termes, le Debir était-il à un niveau plus élevé que

1. Josèphe, B.J., V v 5, § 219, et Ant., XIV VII 1, § 107-108. D'après ce dernier texte, ces rideaux étaient suspendus à une poutre, et c'est probablement cette poutre ou ces poutres qui sont appelées מַרְקָטִין dans le Traité Middoth IV, 7 (peut-être θριγκός), et la mesure donnée est une coudée. Plus clairement encore, le Traité Yoma V, 1 parle des deux rideaux qui séparaient le Saint et le Saint des Saints et qui étaient distants d'une coudée. Sur la tradition juive, cf. *Quarterly Statement*, 1885, p. 52 et 1887, p. 125, n. 24. La description du Tabernacle ne mentionne qu'un voile de séparation, Ex., xxvi, 33. Ce voile n'existait pas dans le Temple de Salomon ; du moins il n'est jamais mentionné et on pouvait voir l'Arche par l'embrasure de la porte, 1 R., VIII, 8.

2. Du moins, c'est ainsi qu'on peut comprendre le texte difficile de 1 R., VI, 31 ; cf. K. GALLING, *Journal of the Palestine Oriental Society*, XII, 1932, p. 46 et *Biblisches Reallexikon*, 1937, col. 526. La présence de cette porte à encadrements multiples n'exige pas nécessairement la présence d'un mur épais, comme dans la restitution de Galling : il suffit que ces encadrements soient marqués dans la cloison de bois que nous supposons.

3. C'est la tradition ancienne, qui a été reprise et défendue récemment par H. SCHMIDT, *Der heilige Fels in Jerusalem*, 1933. Son argumentation brillante lui a valu d'importantes adhésions. Il y a cependant deux difficultés auxquelles il ne répond pas suffisamment, à notre avis. D'abord, la partie de la roche

le Hekal ? Les textes ne le disent pas¹, mais dans la vision inaugurale d'Isaïe, Dieu apparaît au prophète « sur un trône haut et surélevé », et on ne voit que les pans de sa robe (Is., vi, 1). Il n'est pas vraisemblable que cela s'applique seulement à l'Arche, au-dessus de laquelle se manifeste la divinité : l'Arche elle-même doit être surélevée. Or, d'après les mesures données dans les Rois, le Debir formait un cube parfait de 20 coudées de hauteur (1 R., vi, 20), mais la hauteur générale du Temple était de 30 coudées d'après l'hébreu et le grec hexaplaire, de 25 coudées d'après l'ancienne Septante et la recension lucianique (1 R., vi, 2). Pour expliquer cette différence de hauteur de 5 ou 10 coudées entre le Debir et le Hekal, on a invoqué l'analogie des temples égyptiens du Nouvel Empire, dans lesquels le toit de la cella était plus bas que celui des autres pièces. Mais nous avons dit que ce n'était pas d'abord en Égypte qu'il fallait chercher des analogies au Temple de Salomon ; d'autre part, cette construction est irréalisable si, comme nous l'avons admis, il n'y a pas de vrai mur entre le Debir et le Hekal : il faut nécessairement que les murs latéraux et le toit se prolongent au même niveau. On a imaginé aussi qu'il y avait une chambre au-dessus du Debir : mais comment concevoir, au-dessus du Saint des Saints où résidait Yahvé, une sorte de grenier, de débarras, où les humains auraient pu circuler² ? Et, encore une fois, s'il n'y a pas de mur entre le Debir et le Hekal, l'établissement de cette chambre supérieure aurait été très difficile.

Il reste donc à admettre que le Debir avait son *sol* plus haut que le *sol* du Hekal, c'est-à-dire qu'il s'élevait sur un podium³. Si nous gardons le chiffre de l'hébreu, ce podium aurait eu 10 coudées, ce qui dépasse largement toutes les

comprise entre les entailles Nord et Sud est un peu trop large pour les mesures du Debir. De plus, il reste peu de place jusqu'au mur oriental d'enceinte pour loger les différents parvis et le portique, au moins si on admet les mesures données par la Mishna.

1. Gallings en trouve cependant la mention dans 2 Ch., iii, 9, corrigé par lui (*Journal of the Palestine Oriental Society*, XII, 1932, p. 45). Cela est peu convaincant.

2. Il est vrai qu'il y avait, dans le Temple d'Hérode, un étage supérieur ; mais il n'avait aucune raison pratique. Comme le bâtiment latéral était beaucoup plus élevé que dans le Premier Temple, il avait fallu rehausser le Temple lui-même pour maintenir une différence de niveau.

3. Cf. K. GALLING, *Journal of the Palestine Oriental Society*, XII, 1932, pp. 43 s. et K. MÖHLENBRINK, *Der Tempel Salomos*, pp. 138 s.

analogies connues. Si nous acceptons le chiffre du grec, ce podium a 5 coudées, ce qui est dans les limites de la vraisemblance¹.

Enfin, si le Saint des Saints s'élevait sur le rocher de la *sakhra*, on obtient une confirmation intéressante : le rocher dépasse d'environ 1 m. 75 le pavé de la mosquée, et il aurait ainsi constitué lui-même le podium.

IV. LA TECHNIQUE DE CONSTRUCTION DES MURS (Fig. 2 c)

Le Livre des Rois n'indique pas l'épaisseur des murs du Temple ; dans le plan d'Ézéchiél, elle est de 6 coudées (Ez., xli, 5), et on peut accepter le même chiffre pour le bâtiment salomonien. On nous dit, en effet, que le bâtiment latéral avait trois étages et que la largeur augmentait d'une coudée à chaque étage (1 R., vi, 6), parce que les poutres reposaient sur des retraits du mur. Il s'agit du mur du Temple et non pas de celui de l'annexe². Cela revient donc à dire que le mur se rétrécissait trois fois d'une coudée, et comme il faut lui laisser une largeur suffisante au sommet, une base de six coudées n'a rien d'exagéré. On verra plus loin que ces retraits n'étaient pas primitivement destinés à soutenir les planchers des chambres latérales. Ils avaient une raison technique : on allégeait ainsi les parties hautes et on assurait la stabilité du mur ; en Égypte, le même résultat était obtenu en donnant un fruit très prononcé à la face externe des grands murs. La destruction des parties supérieures dans les édifices fouillés en Syrie et en Palestine nous prive d'une confirmation par l'archéologie ; mais on a trouvé à Beisân des modèles de sanctuaires en terre cuite, où un pareil retrait est nettement indiqué³.

La face interne des murs était revêtue de cèdre (1 R., vi, 15). On a retrouvé la trace de semblables boiseries dans

1. Le chiffre de 25 coudées peut se justifier d'une autre manière encore : 2 Ch., iii, 3 ne donne aucune cote de hauteur pour le Hekal, mais le v. suivant attribue au Ulam la hauteur fantastique de 120 coudées. On a soupçonné une faute du texte, et il est possible de lire 25. Or, il est vraisemblable que la hauteur du Ulam était la même que celle du reste du Temple.

2. Pour une interprétation différente, cf. K. GALLING, dans A. BERTHOLET, *Hesekiel* (Handbuch zum A.T.), 1936, p. 143.

3. WATZINGER, *Denkmäler Palästinas*, I, fig. 66 ; A. ROWE, *The four Canaanite Temples of Beth-Shan*, I, 1940, pl. xvii, lvi A, lvii A. Mais les modèles de maisons d'Assur doivent s'interpréter autrement (W. ANDRAE, *Das Gotteshaus und die Urformen des Bauens im Allen Orient*, 1930, pp. 67 s.).

beaucoup de fouilles de Syrie (Mâri, Carkemish, Sendjirli, Hama, Tell Tainat, Mishrife), et plus au nord, à Boghaz Köi et à Troie. Mais ces revêtements sont toujours appliqués à des murs de briques ou à la partie du mur, construite en briques qui surmonte le socle de pierre ou une plinthe d'orthostates. En effet, ce revêtement soigneux de la surface ne se comprendrait pas sur une construction en pierres bien appareillées. Cela semble indiquer que les murs du Temple étaient construits en briques sur un socle de pierre.

Il est vrai que la description ne parle pas de briques, mais seulement des pierres et du revêtement de bois : c'est parce qu'elle décrit ce qu'on voyait en entrant dans le Temple, et les briques étaient cachées par les boiseries. Mais on peut utiliser un renseignement qui est donné pour les murs de la cour du Temple et de la grande cour qui englobait le Temple et le Palais¹. Ces murs avaient trois assises visibles de pierres de taille, puis une rangée de madriers de cèdre. On peut supposer que la même technique était appliquée aux murs du Temple lui-même, car, lorsqu'il s'agit de le reconstruire après l'Exil, l'édit de Cyrus ordonne qu'il aurait trois assises de pierres de taille et une assise de bois (Esd., VI, 4).

Or ces madriers de cèdre sont certainement un chaînage de bois, qui doit assurer la cohésion du mur ; l'archéologie nous en fournit de nombreux exemples. Mais deux modalités sont possibles. La construction en pierres peut reprendre au-dessus du poutrage ; ainsi, dans un édifice de Râs Shamrâ, les poutres sont insérées précisément entre la troisième et la quatrième assise de pierres de taille² ; il semble que ce soit aussi le cas à Samarie³. Ou bien, au-dessus du socle de pierre, le chaînage peut être inséré dans une structure de briques ; ce procédé est bien attesté à Troie⁴, et, ce qui est très intéressant pour nous, il paraît avoir été utilisé dans les constructions salomoniennes de Megiddo : le socle des murs, qui était conservé jusqu'à la troisième assise de pierres taillées, était recouvert de cèdre carbonisé, et les fouilleurs

1. 1 R., VI, 36, cour intérieure, et VII, 12, grande cour. La mention du vestibule du Temple dans ce dernier texte serait très intéressante pour nous ; malheureusement, la seconde partie du v. a tout l'air d'être une glose.

2. Cl. F. A. SCHAEFFER, dans *Syria*, XVIII, 1937, pp. 142 s. ; Id., *Ugaritica* I, 1939, pp. 92 s.

3. R. W. HAMILTON, *Guide to Sebastiyeh*, 1936, p. 44 ; cf. *Quarterly Statement*, 1935, pp. 189-190.

4. R. DUSSAUD, *Les civilisations préhelléniques*², 1914, p. 127 ; K. BITTEL, *Prähistorische Forschung in Kleinasien*, 1932, p. 26.

estiment que la superstructure était en briques¹. Il est très vraisemblable que le même mode de construction a été employé au Temple de Jérusalem, et la présence d'un revêtement de bois nous fait choisir cette solution de préférence à la précédente.

Cette assise de bois ne serait donc que le premier élément du chaînage, qui, jusqu'au faite, assurait la solidité de l'ouvrage en briques. Les constructions civiles de Salomon devaient être bâties de la même façon et un texte relatif aux palais nous donne, semble-t-il, le nom technique de cette carcasse de bois. On nous dit (1 R., VII, 9) que tous les bâtiments royaux « étaient en pierres choisies, à la mesure des pierres de taille, parées à la scie (?) en dedans et au-dehors, et depuis le fondement jusqu'aux טפחות ». Que signifie טפחות ? Les versions anciennes ont traduit au hasard ; les commentateurs modernes ont fait des conjectures : ce seraient les créneaux de la terrasse², ou les consoles qui soutiennent les poutres de couverture³. Ces explications sont purement hypothétiques, et elles supposent que les murs étaient en pierres soigneusement dressées jusqu'au plafond, ce qui ne s'accorde pas avec le fait que ces murs étaient également revêtus de boiseries. Il faut chercher un autre sens pour טפחות. Il n'est guère douteux que ce soit un emploi métaphorique de טפה, qui signifie « paume de la main ». Or, en assyrien, le mot équivalent *ṭappu* signifie à la fois « semelle du pied » et « planche ou poutre », sens qui conviendrait dans la description d'un monument⁴. Il y a mieux encore ; trois lettres d'El Amarna⁵ contiennent cette phrase : « La brique peut glisser de sous ses *ṭappāti*, mais moi je ne glisserai pas

1. P.L.O. GUY, *Oriental Institute Communications*, n° 9, pp. 34 s. ; R. S. LAMON and G. M. SHIPTON, *Megiddo I*, 1939, p. 49. Le rapprochement garde tout son intérêt même si ces constructions datent non pas de Salomon mais de l'époque d'Omri ou d'Achab, comme l'a soutenu J. W. CROWFOOT, *Palestine Exploration Quarterly*, 1940, pp. 132 s.

2. THENIUS, dans son commentaire.

3. GESENIUS, *Hebr. und Aram. Handwörterbuch* ; de même les commentaires récents.

4. H. HOLMA, *Die Namen der Körperteile im Assyrisch-Babylonischen*, 1911, pp. 138-139. A ce rapprochement, H. TORCZYNER (*Zeitschr. d. deut. morgenl. Gesellschaft*, LXVI, 1912, p. 771) a objecté que *ṭappu* était représenté par טף dans les papyrus d'Éléphantine (A. COWLEY, *Aramaic Papyri of the fifth century B.C.*, 1923, n° 26, l. 10 et 18). Il suffit d'admettre que le rapport entre *ṭappu* et טפה a été perdu de vue et que l'araméen a emprunté directement טף de l'assyrien.

5. KNUDTZON, 266, l. 19 s. ; 292, l. 13 s. ; 296, l. 17 s.

de sous les pieds du roi, mon maître. » On hésite généralement sur la traduction de cette phrase, mais le sens me paraît claire : les serviles roitelets de Canaan protestent qu'ils ne bougeront pas sous les pieds du Pharaon, encore moins que les briques ne bougent sous les pièces de bois qui assurent la cohésion du mur. *Tappâti* représente donc l'ensemble du chaînage dont nous avons parlé plus haut, et son emploi correspond exactement à celui de טפחות dans le Livre des Rois. Le texte de 1 R., VII, 9 signifie que les murs sont en bel appareil de pierre jusqu'au chaînage de bois, qui est inséré dans la superstructure en briques. C'est l'équivalent des trois assises de pierre et une assise de madriers de cèdre de 1 R., VI, 36 ; VII, 12, et Esd., VI, 4.

V. LE BÂTIMENT LATÉRAL (Fig. 2)

Ce bâtiment est décrit à 1 R., VI, 5-10. L'interprétation de ce passage est très controversée. Parmi les auteurs récents Möhlenbrink ne retient pour le Temple de Salomon qu'un étage supplémentaire qui s'étendait au-dessus de tout l'édifice ; la mention des trois étages viendrait du Temple de Zorobabel, dans lequel les galeries de bois auraient été appliquées sur les façades¹ ; cette hypothèse est peu vraisemblable en elle-même, et elle est contredite par le plan d'Ézéchiel, qui prévoit un bâtiment latéral adossé au Temple. Galling a fait une bonne critique de cette théorie, mais il pense lui-même que ce bâtiment latéral est une construction étrangère au plan primitif, ajoutée entre 900 et 600². Je proposerai une solution plus compliquée, mais qui me paraît tenir mieux compte de tous les éléments du texte.

Si on lit attentivement celui-ci, on remarque un certain nombre de choses troublantes. Après la notice sur les fenêtres du Hekal (v. 4), ce bâtiment latéral est décrit minutieusement, avec ses trois étages et ses moyens d'accès (v. 5-8), puis on mentionne l'achèvement et la couverture du Temple (v. 9), puis on reparle brièvement de l'annexe (v. 10). De plus, dès le début, ce bâtiment est appelé יצור au singulier, et ce nom est employé comme synonyme du pluriel צלעות, dont le singulier désigne chacun des trois étages ; cela pourrait se comprendre, mais, à la fin, on donne la hauteur du יצור,

1. K. MÖHLENBRINK, *Der Tempel Salomos*, 1932, pp. 16 et 141 s.

2. Dans A. BERTHOLET, *Hesekiel* (Handbuch zum A.T.), 1936, pp. 143 s.

qui est de cinq coudées, ce qui ne peut s'appliquer au total des trois étages, צלעות. Enfin, on dit que les צלעות reposaient sur des retraits du mur sans pénétrer dans celui-ci, mais on dit aussi que le יצוע était liaisonné avec le Temple par des poutres, ce qui est contradictoire, si les mots ont la même valeur.

J'en conclus que יצוע et צלעות ne sont pas exactement synonymes, et que le texte combine des informations sur deux bâtiments, ou plutôt sur deux états successifs d'un même bâtiment.

D'après le sens de la racine¹, le יצוע était une construction basse, un rez-de-chaussée, qui entourait trois côtés du Temple. Il n'avait que cinq coudées de hauteur, et il était l'équivalent de ces salles basses qui flanquaient certains temples d'Égypte et de Mésopotamie. Comme celles-ci, il servait de dépendance du sanctuaire et de dépôt d'offrandes. Construit en même temps que le Temple, il était naturellement liaisonné avec lui. Tel était l'état primitif. Il arriva ensuite que ce bâtiment ne suffit plus pour les besoins auxquels il était destiné. Alors, on le suréleva de deux étages, en une ou deux fois. Pour la date de cette transformation, on peut penser au règne d'Asa, qui fit de larges offrandes au trésor du Temple (1 R., xv, 15). Le nom de יצוע qui désignait quelque chose de bas, ne convenait plus pour ce bâtiment exhaussé. Alors on appela l'ensemble les צלעות. — צלע désigne la côte humaine, puis le côté d'un objet ou d'un édifice², ici chaque étage du bâtiment latéral. C'est parce que ces étages étaient des additions qu'ils ne sont pas liaisonnés avec le Temple comme le יצוע, mais que leur poutrage repose sur des retraits du mur. Seulement ces retraits n'avaient pas été expressément conçus pour cette utilisation, comme le laisse entendre le texte ; nous avons vu quel rôle ils avaient dans le plan primitif : ils assuraient simplement la stabilité du mur.

L'entrée du יצוע était à l'angle droit du Temple, c'est-à-dire du côté Sud. Quand on ajouta les étages, on établit une communication entre eux, par des לוילים. Ce mot, qui est peut-être d'origine étrangère, a été compris par les Versions

1. Cf. מַצֵּע « lit, couche », et l'hébreu rabbinique יְצִיע « dépendance d'une maison, appentis » ; l'ar. وضع et l'akkad. ašû signifient « déposer, mettre en bas, étendre par terre ».

2. Comme l'akkad. ṣelu, cf. P. DHORME, *L'emploi métaphorique des noms des parties du corps en hébreu et en akkadien*, 1923, pp. 102-103.

comme désignant des escaliers tournants¹, et beaucoup de modernes suivent cette interprétation, bien que l'archéologie orientale ne fournisse aucune analogie. En hébreu rabbinique, ליל signifie un trou, une trappe². Ce sens convient très bien : on n'avait pas besoin d'autre chose pour communiquer entre ces étages qui servaient de magasins et qui étaient bas de plafond.

En résumé, le document ancien sur la construction de Salomon ne mentionnait que le יצוֹע de cinq coudées de haut et se réduisait au v. 10. Cette indication venait après le v. 4, qui mentionnait les fenêtres et le v. 9, qui parlait de l'achèvement du Temple proprement dit ; c'est l'ordre logique. Mais le rédacteur du Livre des Rois a voulu tenir compte des modifications postérieures, qu'il avait sous les yeux, et il a inséré ce qui concerne les trois étages שלעוֹר (v. 5, 6, 8), assez maladroitement entre la mention des fenêtres et celle de la couverture, séparant ainsi cette nouvelle notice de celle qui concerne le יצוֹע primitif. Le v. 7 est une glose postérieure.

1. Sept. ἐλικτή ou εἰλικτή ἀνάθασις, Vulg. *per cochleam*, Targ. במסכתא.

2. Références dans STADE, *Zeitsch. f. d. alttest. Wissenschaft*, III, 1883, pp. 136 s. ; I. Löw, *Orientalistische Literaturzeitung*, XV, 1912, p. 558. La traduction syriaque paraît avoir compris de même : ܠܝܠܐ, cf. καταρακτὴ θύρα.

LES COMBATS SINGULIERS DANS L'ANCIEN TESTAMENT*

On a toujours reconnu que le combat entre David et le Philistin, raconté dans 1 S., xvii, était un combat singulier, mais on l'a généralement considéré comme un fait exceptionnel. Il est intéressant de rechercher s'il n'est pas plutôt l'exemple-type d'une coutume de guerre qui est attestée ailleurs dans l'Ancien Testament, qui a ses analogies chez des peuples apparentés aux Israélites et dont certains traits ont été appliqués à la représentation poétique de Yahvé comme un guerrier. Ce sera tout l'objet de cette contribution.

D'après 1 S., xvii, les Philistins et les Israélites sont rangés face à face. Un Philistin¹ sort des lignes, un géant armé comme une panoplie², et il propose le combat :

* Contribution à *Studia Biblica et Orientalia* (Cinquantenaire de l'Institut Biblique Pontifical). I : *Velus Testamentum*, Rome, 1959, pp. 361-374 = *Biblica*, XL, 1959, pp. 495-508.

1. Avec beaucoup de commentateurs récents, j'admets que le Philistin était anonyme dans le récit original. Le nom de Goliath ne paraît qu'aux vv. 4 et 23 et son caractère de glose est évident au v. 23, où l'indication sépare un verbe de son complément. Par contre il y a vingt-sept fois « le Philistin » ou « ce Philistin » ; cf. encore xix, 5. On lui a donné le nom du Philistin que tua un héros de David, Elhanân, 2 S., xxi, 19, et que caractérisait la même arme exceptionnelle. L'assimilation est ancienne, car elle est déjà attestée dans l'histoire de David à Nob, 1 S., xxi, 10 ; cf. xxii, 10. Il n'est pas vraisemblable qu'Elhanân soit le nom de naissance de David, comme on l'a proposé, A. M. HONEYMANN, *JBL* 67 (1948), pp. 23 s.

2. Le récit l'équipe de toutes les armes qui donnaient alors aux Philistins la supériorité sur les Israélites et qui étaient d'origine étrangère, vv. 5-7 : un casque et une cuirasse à écailles, dont les noms, écrits *kôba'* ou *qôba'* et *širyôn* ou *širyôn*, ne sont pas sémitiques (l'épisode de David essayant le casque et la cuirasse de Saül, vv. 38-39, est un joli trait ajouté ; les armes de Saül se réduisaient à une lance et à une épée, d'après 1 S., xiii, 22 ; xviii, 10, 11, etc. et xxxi, 4. Les premières mentions de la cuirasse et du casque dans l'armement israélite sont ensuite sous Achab, 1 R., xxii, 34, et sous Ozias, 2 Ch., xxvi, 14) ; des jambières de bronze, une armure qui n'est attestée alors que dans le monde

« Choisissez-vous un homme et qu'il descende vers moi. S'il l'emporte en luttant avec moi et s'il me tue, alors nous serons vos serviteurs, si je l'emporte sur lui et si je le tue, alors vous deviendrez nos serviteurs, vous nous serez asservis », vv. 8-9. Le sens est clair : un combat entre deux champions doit mettre fin à la guerre et régler le sort des deux peuples. Le v. 10 est un doublet : « Moi, je lance aujourd'hui un défi aux lignes d'Israël. Donnez-moi un homme, et que nous nous mesurions en combat singulier¹. » Pour « lancer un défi », le texte hébreu emploie absolument le piel de *hrp*, de même aux vv. 25, 36, 45. D'après l'analogie des langues parentes, le sens fondamental de la racine est vraisemblablement « être acéré, pointu », au piel « exciter, provoquer ». Cet emploi ne se retrouve expressément que dans 2 S., XXI, 21, dont on reparlera, mais le verbe est employé dans une atmosphère de guerre à Jg., VIII, 15 ; 2 R., XIX, 23 = Is., XXXVII, 23 ; So., II, 8-10. D'après 1 S., XI, 2, le traitement que Nahash l'Ammonite se propose d'infliger aux habitants de Yabesh est une provocation, *hérpah* (cf. ici v. 26), pour tout Israël. Cette provocation s'exprimait par l'étalage ou l'affirmation de sa propre force, 2 R., XIX, 23 ; So., II, 8-10, et par le mépris de la faiblesse de l'adversaire, 1 S., XI, 2. Les deux aspects sont présents dans 1 S., XVII : le Philistin fait montre de toutes ses armes et dit : « Ne suis-je pas, moi, le Philistin, et vous, n'êtes-vous pas les serviteurs de Saül ? », v. 8. De là à des insultes il n'y a qu'un pas, qui est franchi lorsque les deux adversaires s'affrontent². Le Philistin accuse David de le traiter comme un chien, le maudit par ses dieux et lui dit : « Viens vers moi, que je donne ta chair

égéen ; un *kidôn*, probablement un cimetière (cf. G. MOLIN, *What is a kidon?*, dans *Journal of Semitic Studies*, 1 [1956], 334-337), comme les envahisseurs du Nord, Jr., VI, 23 ; une *hanth*, une lance légère servant d'arme de jet, comme Saül en avait une, mais celle du Philistin est « comme un *mênôr* de tisserand », c'est-à-dire comme la pièce de bois qui soulève la lice par une série de boucles : cette *hanth* avait une boucle de lancement, comme chez les Grecs et les Égyptiens mais pas chez d'autres peuples du Proche-Orient, d'après l'explication vraisemblable de Y. YADIN, *Goliath's Javelin and the mênôr 'orgtm*, dans *PEQ*, 1955, pp. 58-69. A quoi s'ajoute l'épée avec laquelle David tranche la tête de Goliath, vv. 45, 51, une épée qui n'avait pas sa pareille, 1 S., XXI, 10, peut-être la longue rapière des Peuples de la Mer.

1. Plutôt que « combattons ensemble ». Sur ce sens de « seul, à part », donné à *yârad*, cf. Esd., IV, 3.

2. On rejoint ainsi les sens plus courants du piel de *hrp*, provoquer, mépriser, insulter, et de *hérpah*, mépris, honte, opprobre infligée ou ressentie. Il est possible que ces sens soient dérivés et que le sens premier du verbe en hébreu soit « provoquer au combat ».

aux oiseaux du ciel et aux bêtes des champs ! », vv. 43-44. David, le héros pur, ne répond qu'en affirmant sa confiance en Yahvé, maître du combat et Dieu en Israël — c'est la note théologique du récit — mais en promettant cependant au Philistin le sort ignominieux que celui-ci lui réservait, vv. 45-47¹. Le combat s'engage, rapide et merveilleux : David abat le géant avec une pierre de fronde et l'achève avec sa propre épée, vv. 48-51. Les Philistins, voyant que leur champion est mort, s'enfuient, les Israélites les poursuivent et en font un grand massacre, vv. 51-53. Le combat singulier a vraiment décidé de la bataille, sinon du sort des deux peuples.

L'adversaire de David est appelé aux vv. 4 et 23 *'iš hab-bénaym*. Il ne faut pas, avec certains commentateurs, supprimer ou corriger cette expression unique dans le texte actuel de la Bible : les traductions aberrantes des Versions indiquent qu'elles ont interprété à l'aventure une formule qu'elles ne comprenaient pas. Pour nous aussi, l'expression reste obscure. Le plus vraisemblable est que *bénaym* est le duel de *bayn*, l'« entre-deux ». Le *'iš hab-bénaym* est l'« homme de l'entre-deux ». On l'explique ordinairement comme l'homme qui s'avance pour combattre entre les deux fronts de bataille, le membre d'un groupe de voltigeurs ou d'une troupe de choc d'après certains, mais d'après d'autres celui qui livre un combat singulier entre les deux armées rangées en ligne, ce qui correspond mieux au seul contexte où l'expression paraisse. On peut même se demander si elle ne désigne pas simplement l'homme d'un combat « entre deux », le champion d'un combat singulier².

Ce terme, exceptionnel dans la Bible, s'est retrouvé récemment dans la *Règle de la Guerre* de Qumrân, où il est employé 13 fois. D'après A. Dupont-Sommer, J. van der Ploeg, Th. Gaster, il désigne les fantassins par opposition aux cavaliers³. D'après J. Carmignac, ce sont les « hommes

1. Cela a paru insuffisant à la traduction grecque (ou à la recension dont elle dépend), qui amplifie ainsi le v. 43 : « Suis-je un chien pour que tu viennes contre moi avec un bâton et des pierres ? » Et David répondit : « Non, tu es pire qu'un chien. »

2. La présence de l'article, où certains voient une difficulté, s'explique aisément : le protagoniste du récit est spécifié dès le début, selon l'habitude du style narratif : c'est « le champion » dont on va parler. Ou bien l'article souligne le caractère du combat singulier : il n'y a chaque fois qu'un champion par camp et il est « le champion philistin ».

3. A. DUPONT-SOMMER, *RHR*, 148 (1955 II), p. 33, n. 3 ; Id., *Évidences* 62 (janv.-févr. 1957), pp. 35-44 *passim* ; J. VAN DER PLOEG, *VT*, 5 (1955), p. 396 ; Th. GASTER, *The Dead Sea Scriptures*, New York, 1956, pp. 281-306 *passim*.

de la mêlée » ou, plus brièvement « les combattants » : « Tous les soldats, sauf les cavaliers et les charriers, deviennent des hommes des bénaym quand ils sortent du camp pour en venir aux mains avec l'ennemi¹. » Selon, Y. Yadin enfin, les 'ānšē bénaym sont seulement l'infanterie légère distinguée d'une infanterie lourde². Quoi qu'il en soit du sens exact, l'expression, toujours employée au pluriel dans la *Règle de la Guerre*, s'y rapporte certainement à une troupe mais cet usage tardif ne doit pas servir à déterminer le sens de l'expression, au singulier, dans 1 S., xvii : aucune des significations proposées, « homme de la mêlée », « fantassin », encore moins « fantassin léger », ne convient au contexte. C'est l'un de ces cas où la *Règle de la Guerre* a utilisé un vocable archaïque, sans tenir compte de son sens propre, que l'auteur ignorait ou qu'il transposait volontairement. Cet emploi récent confirme au moins que le terme existait dans la Bible et ne doit pas être rayé de 1 S., xvii.

A la fin du récit, v. 51, ce « champion » est appelé un *gibbôr*. Dans les textes anciens et jusque après le règne de David — le sens s'est ensuite élargi —, le mot s'applique à un guerrier d'une valeur reconnue, généralement désigné nommément³, un « héros », un « preux ». Sous David, le pluriel est employé pour le groupe de ses plus valeureux compagnons, spécialement les Trois et les Trente, dont les noms et certains exploits sont rapportés dans 2 S., xxiii, 8-39. Ils se sont distingués en battant chacun un nombre considérable d'ennemis, vv. 8, 18, ou en luttant seuls contre toute une troupe, vv. 9-10, 11-12. Ce sont des champions individuels et ils devaient donner toute leur mesure dans un combat singulier. Et c'est bien ainsi qu'apparaît Benayahu, qui deviendra le commandant des Kerétiens et des Pelétiens (2 S., viii, 19 ; xx, 23). Sa victoire sur les deux « héros⁴ »

1. J. CARMIGNAC, *VT*, 5 (1955), pp. 356-357 ; *Id.*, *La Règle de la Guerre*, Paris, 1958, pp. 273-274.

2. Y. YADIN, *Megillat milḥemet bene 'or bivne ḥošek*, Jérusalem, 1955, pp. 143-149.

3. Jg., vi, 12 ; xi, 1 ; 1 S., xvi, 18 ; 2 S., xvii, 10. Le pluriel de 2 S., i, 19, 21, 25, 27 s'applique à Saül et Jonathan.

4. Le texte porte « les deux 'ariél de Moab ». Les commentateurs se perdent en conjectures. Pour ne citer que les deux plus récents (1956), A. VAN DEN BORN, suivant la suggestion de la Bible de Kittel, adopte la leçon du grec : « les deux fils d'Ariel de Moab ». Mais cette leçon est suspecte d'avoir rendu facile un texte obscur. H. W. HERTZBERG corrige en 'ariyytm, « les deux lions de Moab ». Mais cette correction donne un sens peu satisfaisant : les hauts faits des autres

de Moab, 2 S., xxiii, 20, pourrait se référer à deux combats avec des champions moabites. En tout cas, c'est sûrement un combat singulier qui est rapporté ensuite : Benayahu descend, équipé seulement d'un bâton, contre un Égyptien armé d'une lance et il tue celui-ci avec sa propre lance, v. 21. On note aussitôt la ressemblance avec 1 S., xvii : David lui aussi a un bâton, il tue le Philistin avec sa propre épée, vv. 40, 43, 51 ; l'expression « descendre contre » se retrouve au v. 8. Dans 2 S., xxiii, 21, l'adversaire de Benayahu est appelé 'iš mar'èh, un homme de belle apparence¹. Ce texte est peu satisfaisant et on corrige généralement en *middah*, un homme de haute stature, d'après le parallèle de 1 Ch., xi, 23. Mais ce parallèle est suspect car le Chroniste se montre ici très libre par rapport à sa source : il éprouve le besoin de spécifier que cette « stature » est de cinq coudées et il ajoute que la lance de cet Égyptien était comme un *mênôr* de tisserand. L'influence de 1 S., xvii, 4, 7 est évidente et l'on peut penser que *middah* est l'interprétation par le Chroniste d'un terme archaïque que contenait 2 S., xxiii, 21 et qu'il ne comprenait plus. On se demandera alors si ce mot n'était pas précisément *bénaym*, qui se trouve dans 1 S., xvii, 4 et qui aurait renvoyé le Chroniste à ce texte qui a inspiré ses gloses. Une corruption de בנים en מראה n'est pas invraisemblable.

D'autres exploits de quatre des *gibbôrim*² de David contre les Philistins sont racontés à 2 S., xxi, 15-22. Le texte est malheureusement très abîmé, mais il n'est pas douteux qu'il

gibbôrim sont toujours des prouesses guerrières. On objectera qu'immédiatement après le texte parle d'un lion tué dans une citerne par le même Benayahu. Mais cela fait précisément trop de lions dans cette courte histoire et l'épisode du lion pourrait avoir été appelé ici par une étymologie populaire de 'ariél. Si j'ai traduit « héros » dans la *Bible de Jérusalem*, c'est en m'inspirant d'une remarque d'Albright : il y a, dans le Papyrus Anastasi I, un mot cananéen qui est transcrit en égyptien *ʾrʾr* = 'i-ir-'i-ra = 'er'el, et il est employé parallèlement à des mots signifiant « auxiliaire » et « guerrier », cf. W. F. ALBRIGHT, *Archaeology and the Religion of Israel*, Baltimore, 1942, p. 218, n. 86. De même W. RUDOLPH, *Chronikbücher*, Tübingen, 1955, au parallèle de 1 Ch., xi, 22.

1. D'après le Qerê. Le Ketib est incompréhensible : 'āšer mar'èh.

2. Ils sont simplement appelés 'abādîm au v. 22, ce qui est un terme plus général, mais Abishai est l'un des Trois, Sibbekai et Elhanân figurent dans la liste des Trente et il est possible que Yehonatân fils de Shim'a (variante Shim'i), v. 21, soit le même que Yehonatân fils de Shammah, un des Trente, 2 S., xxiii, 32-33. L'indication que ce Shim'a est frère de David serait une glose. Il porte le même nom, qui est écrit Shammah à 1 S., xvi, 9 ; xvii, 13 mais Shim'ah à 2 S., xiii, 3, 32, et Shim'a à 1 Ch., ii, 13.

s'agisse chaque fois d'un combat singulier¹. Le premier Philistin, dont le nom ne se restitue que par une conjecture incertaine, se vanta de tuer David², c'est-à-dire qu'il le provoqua comme le Philistin de 1 S., xvii, 44. Le combat s'engagea et David eût peut-être succombé si Abishaï n'était pas venu à son secours et n'avait pas abattu son adversaire³. Alors les hommes de David le conjurèrent de ne plus s'exposer ainsi⁴. Les autres épisodes opposent également un Israélite à un Philistin : Sibbekai à Saph, Elhanân à Goliath⁵, Yehonatân à un anonyme. Ce dernier passage est particulièrement intéressant : le Philistin avait « défié » Israël, v. 21, où le piel de *hrp* est employé comme dans 1 S., xvii, 10, 25, 35, 45, c'est-à-dire qu'il avait offert un combat singulier. Le texte massorétique le qualifie de *'iš mdyn*, que le Qerê invite à lire *'iš madôn* « un homme de querelle », ce qui ne satisfait personne et que l'on corrige ordinairement en *'iš middah*, d'après le parallèle de 1 Ch., xx, 6, encore « un homme de haute stature » comme dans 1 Ch., xi, 23, qui a été étudié plus haut. N'est-ce pas un nouvel effort du Chroniste pour interpréter un terme obscur ? Et *middah* ne serait-il pas encore ici le substitut du même terme *bénaym* qu'avait sa source ? Ou sa source était-elle déjà corrompue, בנים étant devenu מדין⁶ ?

Dans ces quatre rencontres comme dans 1 S., xvii, l'adversaire est un Philistin et, lorsque la chose est précisée, c'est lui qui provoque au combat. On s'est donc déjà demandé, à propos de 1 S., xvii, si le combat singulier n'était pas un usage venant d'Occident et apporté par les Philistins⁷. De

1. Sur les quatre adversaires philistins, voir la conjecture récente et aventurée de F. WILLESEN, *The Philistine Corps of the Scimitar from Gath*, dans *JSS*, 3 (1958), pp. 327-335.

2. Ou « promit de tuer David ». Des traductions comme « voulait tuer » ou « pensait tuer » ou « parlait de tuer » sont trop faibles.

3. Cette intervention d'un tiers était évidemment une infraction à la règle du combat singulier. Il est significatif que 1 Ch., xx, 4-8 ait omis ce premier épisode, où David avait été en si mauvaise posture.

4. « Tu n'iras plus avec nous au combat », avec nous, les champions, pour t'exposer comme nous en combat singulier. Cela n'exclut pas la participation effective de David à la guerre, cf. 2 S., xii, 28-29.

5. Cf. ci-dessus, p. 217, n. 1.

6. Je m'aperçois ensuite qu'une suggestion analogue a été faite par A. VAN DER BORN, *Samuël (De Boeken van het Oude Testament, IV 1)*, Roermond, 1956, p. 210.

7. Ainsi récemment H.W. HERTZBERG, *Die Samuelbücher (Das Alte Testament Deutsch, 10)*, Göttingen, 1956, p. 115 ; cf. encore C. H. GORDON, *Homer and Bible*, dans *HUCA*, 26 (1955), p. 87.

fait, on a immédiatement en mémoire les luttes des héros d'Homère. Les batailles de l'Iliade sont racontées comme une suite d'engagements individuels, et il y a des combats singuliers au sens propre, celui de Pâris et de Ménélas, celui d'Hector et d'Ajax. Comme les souvenirs classiques des biblistes ont parfois besoin d'être rafraîchis, quelques citations feront ressortir les ressemblances avec le récit de 1 S., XVII¹. Voici comment Pâris est introduit : « Du côté des Troyens un champion se présente, Alexandre (Pâris) pareil aux dieux. Il a sur les épaules une peau de panthère, un arc recourbé, une épée ; il brandit deux piques à coiffe de bronze ; il défie tous les preux d'Argos : qui veut lui tenir tête et lutter avec lui dans l'atroce carnage ? », Il. III, 16-20. Comme le Philistin, Pâris est un vantard, chargé de plus d'armes qu'il n'en peut manier, il défie toute l'armée adverse. Ménélas relève le défi et Hector définit le combat qui va s'engager : « Écoutez-moi, Troyens, Achéens aux bonnes jambières ; écoutez bien ce que dit Alexandre, l'auteur même de cette querelle. Il invite ici tous les autres, Troyens ou Achéens, à déposer leurs belles armes sur la terre nourricière, afin qu'entre les lignes Ménélas chéri d'Arès combatte avec lui seul à seul. Hélène et tous les trésors seront l'enjeu de ce combat. Celui qui l'emportera et se montrera le plus fort prendra, comme il est juste, pour l'emmener chez lui, la femme avec tous les trésors. Nous conclurons, nous, un pacte de bonne amitié », Il. III, 86-94. Le combat singulier devait donc mettre fin à la guerre, mais l'intervention d'Aphrodite sauva Pâris et la Guerre de Troie continua. Hector, à son tour, provoqua ainsi les Achéens : « Vous avez parmi vous les preux du camp panachéen. Eh bien ! que celui d'entre eux que son cœur invite à combattre contre moi vienne ici s'offrir, en champion de tous contre le divin Hector », Il. VII, 72-75. Ajax est désigné par le sort et, avant d'en venir aux mains, les deux adversaires ont une joute oratoire, Il. VII, 226-243, qui rappelle celle de David et du Philistin. Cet échange de propos grandiloquents est de règle aussi lorsque, dans la mêlée, un combattant choisit un opposant pour s'acharner contre lui. Achille traite Hector de « maudit », de « pauvre sot » et lui promet que « les chiens, les oiseaux te mettront en pièces outrageusement », Il. XXII, 335-336. C'était le sort que David et le Philistin se promettaient mutuellement.

1. Je reproduis la traduction de P. Mazon dans la *Collection Budé*.

Ces analogies sont évidentes et elles ne sont pas négligeables, mais il n'en faudrait pas conclure que le combat singulier était une coutume grecque, ou mycénienne, et qu'il n'existait pas en Orient. Si notre exégèse est exacte, la Bible parle aussi de deux champions moabites et d'un champion « égyptien », 2 S., xxiii, 20-21. Beaucoup plus tôt, un texte égyptien, l'Histoire de Sinuhe fournit un bon parallèle dans un milieu proche d'Israël¹. Sinuhe, qui s'est exilé d'Égypte, a été reçu chez les Asiatiques du Retenu, quelque part à l'est de Byblos, et y est devenu un chef de tribu. Il est provoqué par un « fort » du Retenu : « C'est un héros qui n'avait pas son égal, il avait vaincu le pays tout entier. Il disait qu'il se battrait avec moi : il pensait qu'il me pillerait et se proposait de dérober mes bestiaux », B 109-112. Sinuhe relève le défi, et le combat se déroule devant les tribus assemblées. L'adversaire, ayant épuisé ses traits, cherche le corps à corps : « Il s'élança sur moi, mais je tirai sur lui et ma flèche se fixa dans son cou. Il cria, il tomba sur son nez ; je l'abattis avec sa propre hache et je poussai mon cri de guerre sur son dos, pendant que tous les Asiatiques hurlaient de joie... Alors j'emportai ses biens, je saisis ses bestiaux, et ce qu'il avait projeté de me faire, je le lui fis », B 138-145. On notera le trait singulier que nous avons relevé dans 1 S., xvii, 51 et 2 S., xxiii, 22 : le vaincu est achevé avec sa propre arme, et Sinuhe piétine son ennemi tombé comme David le Philistin.

Les mêmes coutumes se continuèrent en milieu arabe. Dans les guerres entre tribus, on faisait agenouiller les chameaux en deux rangées parallèles, les guerriers se provoquaient et des combats singuliers se déroulaient entre les lignes. La bataille se terminait par une charge générale et la déroute d'un des deux camps. Ces règles de la guerre ont survécu jusqu'à l'époque moderne. Au cours de la conquête de l'Algérie, lorsque le Duc d'Aumale, fils du roi Louis Philippe, prit un commandement en Afrique, l'émir Abd el Kader lui envoya une longue lettre dans laquelle il lui proposait de finir la guerre par un combat singulier qui opposerait l'émir et le fils du roi sur le front des troupes ou bien en désignant dans chaque camp un nombre égal de soldats qui se mesureraient à armes égales².

1. J'utilise les traductions récentes de G. LEFÈVRE, *Romans et contes égyptiens de l'époque pharaonique*, Paris, 1949, pp. 1-25 ; J. A. WILSON dans J. B. PRITCHARD, *Ancient Near Eastern Texts*², Princeton, 1955, pp. 18-22. La dernière étude d'ensemble est celle de G. POSENER, *Littérature et politique dans l'Égypte de la XII^e dynastie*, Paris, 1956, pp. 87-115.

2. D'après R. MONTAGNE, *La civilisation du désert*, Paris, 1947, pp. 93-94.

L'idée du combat singulier peut en effet être étendue à une lutte entre deux groupes de guerriers que chaque camp choisit comme ses champions. On doit expliquer ainsi¹ un épisode de la guerre entre David et la maison de Saül, 2 S., II, 12-17. Abner et la garde d'Ishbaal se sont rencontrés avec Joab et la garde de David près de l'étang de Gabaon. Abner propose à Joab que les *ne'ârîm* se lèvent et « jouent » (piel de *šhq*) devant les troupes. Joab accepte. On compte dans chaque camp douze *ne'ârîm* qui s'opposent un à un. Chacun d'eux empoigne alors la tête de son adversaire et lui enfonce l'épée dans le flanc : tous tombent ensemble. Alors une dure bataille s'engage entre l'ensemble des deux troupes et les gens d'Abner doivent fuir devant la garde de David.

Ce n'est pas, comme on l'a longtemps supposé, un jeu qui tourne mal, une compétition sportive qui devient une tuerie, entre jeunes soldats des deux armées qui sont au repos et ont conclu une sorte de trêve. C'est beaucoup plus sérieux. *Ne'ârîm*, littéralement « jeunes gens », désigne ici, comme dans d'autres contextes militaires², des soldats de métier ; ce sens existait déjà en cananéen et est passé en égyptien, où *narûna* est le nom d'un corps de l'armée, peut-être recruté en Canaan³. Pour conserver la nuance étymologique, on peut traduire par « cadets », mais en se souvenant que les textes ne semblent pas distinguer entre ces « cadets » et les soldats de la garde en général. Un nombre égal est pris dans chaque troupe, mais ils ne vont pas « jouer » ensemble comme « jouent » deux camps d'écoliers ou comme « jouent » deux équipes sportives. Sans doute eux aussi vont faire montre de leur habileté et de leur force⁴, ils vont « lutter », mais dans un combat réel. Chez les Israélites, comme chez les Grecs et chez les Arabes, comme chez beaucoup de peuples, pendant les âges héroïques, la guerre était considérée comme un sport dangereux et excitant, et cette analogie autorisait l'emploi du même verbe. La suite du texte ne raconte pas

1. J'adopte l'explication donnée par Y. SUKENIK (YADIN), « *Let the young men, I pray thee, arise and play before us!* », dans *JPOS*, 21 (1948), pp. 110-116. Dans le même sens, O. EISSFELDT, *Ein gescheiterter Versuch der Wiedervereinigung Israels*, dans *La Nouvelle Clio*, 3 (1951), pp. 110-127 ; Id., *Noch Einmal: Ein gescheiterter Versuch der Wiedervereinigung Israels*, *ibid.*, 4 (1952), pp. 55-59.

2. 1 S., XXI, 3-5 ; XXV, 5 s. ; XXVI, 22 ; 2 S., XVI, 2, et encore 1 R., XX, 14-19.

3. Cf. W. F. ALBRIGHT, dans *Archiv für Orientforschung*, 6 (1931-32), p. 122 ; Id., *JBL*, 51 (1932), pp. 82 s.

4. Cf. l'emploi du même verbe dans Jg., XVI, 25, 27.

un accident survenu dans le déroulement du « jeu », elle dit ce qu'il était essentiellement : un combat corps à corps, une lutte à mort ; chacun cherche à saisir avec la main gauche la tête de son adversaire pour l'immobiliser tandis que la main droite manie l'épée pour le transpercer. Un bas-relief de Tell Halaf, à peu près contemporain, illustre admirablement la scène¹.

Abner a donc proposé une lutte entre guerriers choisis dans les deux camps pour décider de la victoire. C'est un combat singulier élargi et, comme dans celui-ci, les conditions doivent être acceptées par l'adversaire ; ce que Joab a fait. Mais l'imprévu en cette occasion est que les champions s'entretuent tous et que, par conséquent, l'avantage n'est laissé à aucune des parties. Alors, on ne peut pas éviter une bataille générale.

Les textes historiques de Mésopotamie ne rapportent, je crois, aucun combat singulier mais le Poème babylonien de la Création, l'*Enûma elish*, transpose le motif sur le plan divin. Son épisode central est, en effet, le combat de Marduk et de Tiamat². Celle-ci, qui représente l'Océan primordial, est entrée en conflit avec les jeunes dieux, qui sont sortis d'elle. Elle crée des monstres pour être ses auxiliaires et elle s'arme pour le combat. Aucun des dieux n'ose l'affronter, mais enfin Marduk accepte la lutte. Il prend ses armes, l'arc, la harpè, l'Éclair, le Feu, les Vents, un filet, il revêt une cuirasse, il monte sur le char des Tempêtes tiré par quatre bêtes redoutables. Tiamat lui lance des malédictions auxquelles répond Marduk, qui conclut : « Avance, que moi et toi nous nous livrions bataille », IV, 86. Alors « se rapprochèrent Tiamat et Marduk le plus sage des dieux, ils s'élancèrent en combat singulier, se joignirent pour la bataille », IV, 93-94. Marduk enveloppe Tiamat dans son filet, la gonfle comme une outre avec les Vents et la transperce.

1. Il est reproduit par Y. SUKENIK, *loc. cit.*, fig. 1, d'après M. VON OPPENHEIM, *Der Tell Halaf*, Leipzig, 1931, pl. 36 b. Voir maintenant A. MOORTGAT, *Tell Halaf, III, Die Bildwerke*, Berlin, 1955, p. 55 (A 3, 49) et pl. 35 b. Un autre bas-relief (A 3, 48 = pl. 35 a) représente un guerrier maîtrisant de la même manière son adversaire désarmé, qui lui saisit la jambe. L'éditeur hésite à interpréter ces deux scènes comme un combat mythique ou comme une joute culturelle. Mais il n'a pas pensé à l'interprétation la plus simple, qui est la meilleure. Ce sont des scènes de combat, qui vont avec les représentations de soldats, archers, piquiers, charriers, fréquentes dans cette série.

2. Tablette IV, 35-104. Je suis la traduction de R. LABAT, *Le Poème babylonien de la Création*, Paris, 1935, en tenant compte de A. HEIDEL, *The Babylonian Genesis*², Chicago, 1951, et de E. A. SPEISER, dans *ANET*², pp. 60-72.

Puis « il jeta à terre son cadavre et sur elle s'installa », IV, 104. Ensuite, il met en pièces sa troupe et revient au cadavre de Tiamat qu'il fend en deux, divisant ainsi les eaux inférieures et les eaux supérieures : le monde sort du Chaos et va s'organiser. On aura noté les analogies avec les récits de combats singuliers étudiés plus haut, celui de David et du Philistin, celui de Sinuhe et du preux du Retenu : la description des adversaires et de leurs armes, la provocation et la joute oratoire, le vainqueur qui piétine son ennemi abattu ; la défaite de celui-ci entraîne celle de tout son parti.

On a noté aussi, depuis longtemps, un contact avec le récit sacerdotal de la création dans Gn., I. Le *têhôm* est la masse des eaux primordiales, sur laquelle plane l'esprit de Dieu. Le nom est évidemment apparenté à celui de Tiamat et l'on peut admettre une lointaine influence des traditions babyloniennes sur la formulation du récit biblique¹. Mais il est essentiel de noter que ces traditions y sont entièrement « démythisées » : le *têhôm* n'est pas personnifié, il n'est pas l'ennemi de Dieu, il n'y a aucune trace d'une lutte entre Dieu et le *têhôm* et, lorsque Dieu sépare avec le firmament les eaux qui sont en-dessus de celles qui sont en-dessous, il agit en maître des éléments, il ne fait pas une action mythique comparable à celle de Marduk fendant le cadavre de Tiamat.

Cette absence de traits mythologiques dans le récit de la création est d'autant plus remarquable que les parties poétiques de la Bible ont utilisé parfois la même imagerie pour dépeindre la puissance de Yahvé créateur et sa victoire sur les forces adverses. Il est vrai que, même dans ces textes poétiques, le *têhôm* n'est que très rarement personnifié, et encore cette interprétation reste-t-elle douteuse². Mais la

1. Depuis H. GUNKEL, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, Göttingen, 1885, qui exagérait beaucoup l'influence des traditions babyloniennes, on est venu à des conclusions plus modérées, cf. en particulier A. HEIDEL, *op. cit.* et N. H. RIDDERBOS, *Genesis I, 1 und 2*, dans *Oudtestamentische Studiën*, 12 (1958), pp. 214-260, où l'on trouvera indiquée la littérature récente.

2. Je ne vois que trois textes à citer : Is., LI, 10, où le grand *têhôm* est en parallèle avec Rahab et le Dragon, v. 9, mais où il est expliqué par les « eaux de la mer » que Yahvé a desséchées (cependant, cf. les textes sur la Mer personnifiée cités dans la note suivante) ; Ha. III, 10, où le *têhôm* fait entendre sa voix et tend les mains, ce qui peut n'être qu'une expression poétique de la mer qui gronde et soulève ses vagues ; enfin, Ps. CIV, 6-8, le *têhôm* et les eaux qui s'enfuient à la voix de Yahvé pourrait aussi n'être qu'une image. On peut cependant interpréter ces textes à la lumière de ceux sur la Mer, Rahab et Léviathan, dont on va parler.

Mer, équivalent du *tehôm*, est décrite comme un adversaire que Yahvé a vaincu à l'origine et maintient assujetti¹. De même que les Babyloniens se représentaient Tiamat comme un être monstrueux, le *tehôm* et la Mer sont figurés dans la Bible par des monstres, Rahab, Léviathan, le Dragon, qui ne sont que des variantes du même thème². Et il ne manque pas d'allusions à un combat de Yahvé contre ces monstres. On imaginait que le bras de Yahvé avait écrasé Rahab et transpercé le Dragon, Is., LI, 9, que Dieu avait épouvanté la Mer, écrasé Rahab, transpercé le Serpent Fuyard, Jb, xxvi, 12-13³. Il avait fracassé les têtes de Léviathan, Ps. LXXIV, 14, piétiné Rahab comme on piétine un ennemi tombé, Ps. LXXXIX, 11, subjugué les auxiliaires de Rahab, Jb, ix, 13. Les analogies avec le combat de Marduk et de Tiamat sont apparentes, mais il est notable que ce combat singulier de Yahvé avec le monstre multiforme qui symbolise le Chaos primitif n'est décrit nulle part et que nous ne lui donnons quelque consistance qu'en rassemblant des allusions rapides faites par des textes divers. Il est remarquable aussi que, dans ce contexte précis, les armes dont Yahvé se serait servi ne sont jamais mentionnées⁴. Il agit par sa toute-puissance, et son adversaire est vaincu d'avance parce qu'il est sa créature : c'est Dieu qui a créé les monstres marins, Gn., I, 21, même il a formé Léviathan pour s'en jouer, Ps. civ, 26⁵. Finalement, comme les autres créatures, les monstres, les *tanninîm*, et les abîmes, les *tehomôt*, sont invités

1. Ps. LXXIV, 13 ; Jb, vii, 12 ; xxvi, 12 ; xxxviii, 8-11. Comparer à Râs Shamrâ le combat de Baal et de Yam, la Mer (qui est aussi le Dragon et Lôtan-Léviathan), cf. J. OBERMANN, *How Baal Destroyed a Rival*, dans *JAOS*, 67 (1947), pp. 195-208 ; A. S. KAPELRUD, *Baal in the Ras Shamra Texts*, Copenhagen, 1952, pp. 101-109.

2. Cette équivalence est démontrée par P. HUMBERT, *A propos du « serpent » (bšn) du mythe de Môt et Aleîn*, dans *Archiv für Orientforschung*, 11 (1936), pp. 235-237, où l'on trouvera les références bibliques. L'influence de Canaan se joint ici à celle de la Mésopotamie. Je ne puis qu'effleurer cette question et je renvoie, parmi les travaux récents, à A. HEIDEL, *op. cit.*, pp. 102-114 ; H. FREDRIKSSON, *Jahwe als Krieger*, Lund, 1946, pp. 67-79 ; H. WALLACE, *Leviathan and the Beast in Revelation*, dans *The Biblical Archaeologist*, 11 (1948), pp. 61-68.

3. Le Serpent Fuyard est Léviathan, cf. Is., xxvii, 1 et les textes de Râs Shamrâ.

4. Sans doute l'épée de Yahvé châtiara Léviathan, d'après Is., xxvii, 1. Mais ce texte est à part : il concerne non le combat des origines mais une lutte future, cf. ci-dessous.

5. On pourrait penser à traduire « pour lutter avec lui », d'après le sens que nous avons reconnu à *šhq* dans 2 S., ii, 14. Mais le parallélisme de Jb, xl, 29 déconseille cette traduction.

louer Yahvé, Ps. CXLVIII, 7. Il est significatif enfin que ces illusions se trouvent dans des textes relativement tardifs et dans des livres où s'affirme si clairement la foi monothéiste, la seconde partie d'Isaïe, Job, les Psaumes. Il est impensable qu'à cette époque et dans ces milieux les traits aient gardé leur valeur mythologique. Quelles que fussent les attaches de ces figures dans les mythes des pays voisins, elles ne sont plus que des images populaires qu'utilisent les poètes. Et, parce que ces noms ont perdu leur sens ancien, ils peuvent être appliqués figurativement à des êtres réels : Rahab est un nom de l'Égypte dans Ps. LXXXVII, 4 ; Is., XXX, 7 ; le Pharaon est le *tannîn*, Ez., XXIX, 3-5 ; XXXII, 3, qui est l'ancien Dragon mais qu'Ézéchiël représente comme un crocodile du Nil. La célèbre description de Léviathan dans Job, XL, 25-41, 26 est également celle du crocodile¹.

Dans Is., XXVII, 1, le combat de Yahvé avec Léviathan n'est pas mis à l'origine du monde, comme, semble-t-il, dans les textes cités plus haut, mais il est annoncé pour l'avenir. De même, la victoire de Yahvé sur Gog est prédite « après bien des jours », « à la fin des temps » par Ez., XXXVIII-XXXIX. Ce sera un combat singulier de Yahvé : Israël y assistera et en profitera mais ce sera Yahvé qui brisera l'arc et les lèches de Gog et qui le donnera en pâture aux oiseaux de proie et aux bêtes sauvages, XXXIX, 3-4.

Par deux fois dans ces chapitres revient la formule *hinnenî élêka*, « me voici contre toi », XXXVIII, 3 ; XXXIX, 1. La même formule introduit l'oracle contre le Pharaon-crocodile, Ez., XXIX, 3, cf. v. 10, et XXX, 22, les oracles contre Tyr, XXXVI, 3, contre Sidon, XXVIII, 22, contre Édom, XXXV, 3, et un oracle contre Israël, XXI, 8. Elle est aussi au début d'oracles de Jérémie contre Israël, XXI, 13, et contre Babylone, I, 31 ; LI, 25. Elle est deux fois dans la prophétie de Nahum contre Ninive, II, 14 ; III, 5. Cette formule introduit un oracle de menace, dont l'exécution est proche, et le

1. Mais il ne faut pas dire, comme HEIDEL, *op. cit.*, 105-108, que Rahab et Léviathan sont proprement des noms d'animaux réels et que, dans tous les textes qui parlent d'une lutte entre Dieu et Rahab, Léviathan ou leurs équivalents, ces noms ne sont qu'une figure de style pour désigner des nations hostiles à Dieu et à son peuple. C'est mettre en ordre inverse les éléments du problème. — G. R. DRIVER, *Mythical Monsters in the Old Testament*, dans *Studi Orientalistici in onore di Giorgio Levi della Vida*, I, Rome, 1956, 234-249, a proposé de nouvelles identifications des animaux représentés par le *tannin* et le Léviathan.

châtiment sera une attaque armée, une destruction violente, une guerre désastreuse ou bien il est dépeint avec des images guerrières. Chez Ézéchiél, ces oracles commençant par *hinnenî 'élêka* se terminent ordinairement par un cri de victoire de Dieu : « Et ils sauront (ou : on saura) que je suis Yahvé ! » On se rappellera la fin de l'apostrophe de David au Philistin : « Toute la terre saura qu'il y a un Dieu en Israël... Yahvé donne la victoire, car Yahvé est maître du combat », 1 S., XVII, 46-47. Quant à la formule *hinnenî 'élêka*, elle a son équivalent dans le même récit : *'atta bâ 'élay... we'anokî bâ' 'élêka*, « toi, tu viens contre moi... et moi je viens contre toi », 1 S., XVII, 45.

Ces oracles paraissent donc construits sur le schéma d'un combat singulier où Yahvé est son propre champion et l'on peut penser que *hinnenî 'élêka* est l'appel traditionnel à un tel combat¹. Il faut alors en rapprocher Is., XLII, 13 : « Yahvé s'avance comme un preux (*gibbôr*), son ardeur s'excite comme celle d'un guerrier (*'îš milhâmôt*), il pousse le cri de guerre, lance une clameur et marche en champion (*hitgabbér*) contre ses ennemis. » Lorsque furent écrits ces textes prophétiques, la coutume du combat singulier telle qu'elle avait été pratiquée à l'époque de David n'existait plus, mais la poésie a utilisé ce souvenir de l'âge épique d'Israël pour décrire les interventions victorieuses de Dieu.

1. Cf. déjà E. SELLIN, *Das Zwölfprophetenbuch*, Leipzig, 1922, p. 322, sur Na., II, 14, et surtout l'étude détaillée de P. HUMBERT, *Die Herausforderungsformel « hinnenî 'élêka »*, dans ZAW, 51 (1933), pp. 101-108. Cf. encore FREDRIKSSON, *op. cit.*, pp. 81-83.

LES CHÉRUBINS ET L'ARCHE D'ALLIANCE, LES SPHINX GARDIENS ET LES TRÔNES DIVINS DANS L'ANCIEN ORIENT*

Les Israélites, battus par les Philistins à Apheq, firent venir de Silo « l'arche de Yahvé Sabaot, qui siège sur les chérubins », *yošèb hakk'erubîm*, 1 S., iv, 4. David fit monter de Qiryat-Yéarim à Jérusalem l'arche « qui porte le nom de Yahvé Sabaot, qui siège sur les chérubins », 2 S., vi, 2 = 1 Ch., xiii, 6. Ézéchiass, dans le Temple, s'adresse à « Yahvé Sabaot, qui siège sur les chérubins », Is., xxxvii, 16, cf. 2 R., xix, 15. Le Pasteur d'Israël est celui « qui siège sur les chérubins », Ps. lxxx, 2 ; Yahvé règne et « siège sur les chérubins », Ps. xcix, 1.

Dans le vieux cantique de 2 S., xxii, 11 = Ps. xviii, 11, Yahvé est dit chevaucher un chérubin et planer sur les ailes du vent ; on en rapprochera le Ps. lxviii, 5, où Yahvé est appelé « le Chevaucheur des nuées¹ » et le Ps. civ, 3, où « il fait des nuées son char et s'avance sur les ailes du vent ». Ce sont des images poétiques, qui évoquent les théophanies de Yahvé dans l'orage et la tempête, Ex., xix, 16-20 ; Jg. v, 4 ; 2 S., v, 24 ; 1 R., xix, 11-12, et qui expriment la toute-puissance divine ; mais l'épithète de Yahvé « qui siège sur les chérubins » n'est pas une simple image : elle correspond à une représentation concrète.

Cette épithète apparaît pour la première fois en liaison avec le sanctuaire de Silo, 1 S., iv, 4, et c'est là qu'elle a été

* Contribution aux *Mélanges offerts au Père René Monterde*, I = *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, Beyrouth, XXXVII, 1960-1961, pp. 91-124.

1. On sait que Baal reçoit la même épithète dans les poèmes de Râs Shamra.

appliquée à Yahvé¹. Nous ne savons pas quel était, en dehors de l'arche, l'ameublement de ce sanctuaire, mais l'épithète a accompagné l'arche à Jérusalem, 2 S., vi, 2, elle est entrée avec celle-ci dans le Temple de Salomon, 1 R., viii, 6, et il y avait des chérubins dans le Temple. Ils étaient deux grandes figures de bois plaqué d'or, qui étaient placés dans le Debir et déployaient leurs ailes en sorte que celles-ci se joignaient au milieu de la chambre, 1 R., vi, 23-28 ; l'arche était déposée sous les ailes des chérubins, 1 R., viii, 6. Le Chroniste ajoute que les chérubins étaient debout et qu'ils avaient la face tournée vers le Hêkal, 2 Ch., iii, 13. Quant à leur apparence, ces textes permettent seulement de conclure qu'ils représentaient des êtres vivants et ailés.

La description sacerdotale du sanctuaire du désert suppose que l'arche était couverte par le *kapporèt*, le « propitiatoire », aux extrémités duquel étaient fixées deux figures de chérubins qui avaient les ailes éployées et se faisaient face, le visage tourné vers le propitiatoire, Ex., xxv, 17-20 ; xxxvii, 6-9. Ces textes projettent à l'époque du désert l'état du Temple postexilique² : l'arche disparue avait été remplacée par le *kapporèt*, et les deux grands chérubins, disparus eux aussi, étaient devenus deux petites figures attachées au *kapporèt*. Elles avaient une position différente des chérubins du Temple de Salomon, elles se faisaient face, mais nous n'apprenons rien de plus sur leur apparence.

Nous avons, au contraire, une description détaillée dans Ez., x : la gloire de Yahvé quitte le Temple portée par les chérubins, et ceux-ci sont identifiés, vv. 15, 20, 22, aux « êtres vivants », *hayyôt*, du char de Yahvé dans la vision d'Ez., i, dont beaucoup de traits sont repris. Ces deux chapitres d'Ézéchiel posent de sérieux problèmes de critique littéraire et d'interprétation, qu'il n'est pas nécessaire d'aborder ici, d'une part parce que l'identification des « chérubins » du chap. x avec les *hayyôt* du chap. i est considérée comme secondaire par les grands commentaires récents³, d'autre part parce que la puissance visionnaire

1. O. EISSFELDT, *Jahwe Zebaoth*, dans *Miscellanea Academica Berolinensia*, II, 2, 1950, pp. 142-146 ; Id., *Silo und Jerusalem*, dans *Volume du Congrès, Strasbourg 1956* (Suppl. IV to *Vetus Testamentum*), Leiden, 1957, pp. 143-144.

2. R. DE VAUX, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, II, Paris, 1960, p. 131 ; Id., *L'arche et la Tente de Réunion*, dans *A la rencontre de Dieu* (Memorial A. Gelin), Lyon, 1961, pp. 67-68.

3. G. FOHRER, 1955 ; W. ZIMMERLI, 1956 ; W. EICHRODT, 1960.

d'Ézéchiél fait de ces porteurs du trône de Yahvé des êtres fantastiques où le souvenir des chérubins du Temple se mêle à des éléments empruntés au milieu babylonien et à l'expression visuelle d'idées théologiques. Comme nous ne pouvons discerner ce qui est un souvenir authentique qu'en nous référant au texte des Rois, ces visions ne peuvent guère nous mener plus loin que ce texte n'avait fait. Cependant, il faut retenir l'insistance avec laquelle Ézéchiél emploie le terme *hayyôl* : en dehors d'Ézéchiél, ce mot désigne toujours des animaux (par opposition à l'homme), toujours des animaux sauvages (par opposition aux animaux domestiques), presque toujours de gros animaux. Si l'on accepte d'identifier ces *hayyôl* avec les chérubins, comme fait Ez., x, on pourra conclure que les chérubins étaient représentés comme des quadrupèdes ailés¹. Si l'on veut retenir un peu plus de la description que le prophète fait de ces êtres, on dira que ces figures mêlaient des traits humains à des traits animaux.

Cette conclusion n'est contredite par aucun des autres passages bibliques où paraissent les chérubins : ils gardent l'entrée du jardin d'Éden, Gn., III, 24 ; ils ornent à profusion les murs et les portes du Temple de Salomon, 1 R., VI, 29, 32, 35, les tentures et le voile de la Demeure du désert, d'après Ex. XXVI, 1, 31 ; XXXVI, 8, 35. Si, dans le passage difficile d'Ez., XXVIII, 14-16, le roi de Tyr est bien comparé au chérubin d'Éden, comme le suppose le texte hébreu non corrigé, l'aspect partiellement humain des chérubins se trouve confirmé.

D'après les textes qui ont été cités tout au début, les chérubins forment le siège de Yahvé. Dans une étude récente, M. Haran explique que le siège proprement dit était constitué par leurs ailes qui étaient éployées et se joignaient² ; cependant, il est imprudent de chercher une explication littérale : puisque Yahvé est un Dieu qu'on ne voit pas et que, par conséquent, on ne peut pas représenter³, il ne faut pas se demander comment, concrètement, Yahvé pouvait s'asseoir sur les chérubins du Temple et il faut laisser à l'expression

1. Il ne faut pas objecter 2 Ch., III, 13 : *'omdim 'al-raghlêhèm*, car *règèl* désigne une patte d'animal aussi bien qu'un pied d'homme ; on traduira donc : « debout sur leurs pattes ».

2. M. HARAN, *The Ark and the Cherubim*, dans *Israel Exploration Journal*, IX, 1959, pp. 30-38, 89-94, surtout pp. 35-36.

3. Dt., IV, 15-16 : « Puisque vous n'avez vu aucune forme, le jour où Yahvé à l'Horeb vous a parlé du milieu du feu, n'allez pas prévariquer et vous faire une image sculptée représentant quoi que ce soit. » Cf. Ex., XX, 22-23.

littéraire et à sa traduction plastique le mystère qui entoure dans l'Ancien Testament les manifestations de la présence divine. Dans la vision d'Is., vi, 1 s., qui a le Temple pour cadre, Yahvé est assis sur un trône élevé, mais le prophète ne voit que les pans de sa robe qui emplissent le Hêkal, il n'est pas question des chérubins, mais des séraphins, autres êtres hybrides qui ne supportent pas Yahvé et seulement l'assistent et le louent. Ézéchiél, au-dessus des êtres fantastiques qui sont identifiés aux chérubins, voit seulement une « ressemblance de trône », Ez., i, 26 ; x, 1, sur lequel est « ce qui ressemble à une apparence d'homme », Ez., i, 26.

Ni Isaïe ni Ézéchiél ne font mention de l'arche à propos du trône de Yahvé. En revanche, l'épithète de Yahvé « qui siège sur les chérubins » est liée à l'arche dans 1 S., iv, 4 et 2 S., vi, 2 = 1 Ch., xiii, 6¹. L'arche, en effet, n'est pas le trône, mais le trône a son marchepied et l'arche est le « marchepied » de Yahvé. Elle est ainsi appelée dans 1 Ch., xxviii, 2 ; Ps. xcix, 5 ; cxxxii, 7 ; Lm., ii, 1². Ce sont l'arche-marchepied et les chérubins-siège qui, *ensemble*, constituent le trône de Yahvé. C'est en souvenir des chérubins et de l'arche qu'Ez., xliii, 7 parle du Temple de Yahvé comme du lieu de son trône, du lieu où il pose la plante de ses pieds. Jr., iii, 17 annonce qu'on ne refera pas l'arche disparue et que Jérusalem entière sera appelée le trône de Yahvé. C'est parce qu'il s'oppose à la reconstruction du Temple ancien avec son mobilier qu'un prophète du retour de l'Exil, Is., lxvi, 1, proteste que le ciel est le trône de Yahvé et que la terre est son marchepied.

Cette définition de l'arche comme le marchepied du trône divin s'accorde mieux que sa définition comme un trône avec le nom qu'elle porte, 'arôn, « coffre », et avec la seule description qui en soit donnée, Ex., xxv, 10 : c'est un coffre rectangulaire.

*
* *

Cette exégèse des passages de l'Ancien Testament relatifs aux chérubins et à l'arche est appuyée et illustrée par un certain nombre de textes et de monuments de l'Ancien Orient.

1. Sur 2 S., vi, 2, cf. K. GALLING, *Theologische Literaturzeitung*, LXXXI, 1956, col. 68-69, avec la réserve d'EISSFELDT, *Silo und Jerusalem*, l. c., p. 144.

2. Cf. les derniers commentaires de H. J. KRAUS, *Klagelieder*, 1956 ; *Psalmen* II, 1960 ; contre M. HARAN, l. c., pp. 90-91, qui rapporte ces textes au Temple en général.

Le nom des chérubins, *kêrûbîm*, est apparenté à l'akkadien *kâribu* ou *karubu*, qui désigne un génie gardien et intercesseur¹. Ce *kâribu* n'est décrit nulle part et son nom n'est attaché à aucune figure en particulier mais il appartient à la même classe que la *lamassu* et le *lahmu* et il a dû être représenté comme eux, au moins à partir d'une certaine époque, sous la forme d'un être hybride. Il encadre, avec la *lamassu* et le *lahmu*, l'entrée des sanctuaires et il est intéressant pour notre objet qu'un trône dédié à Assur par Assurbanipal ait été orné de figures de *lamassu*².

Mais la parenté sémantique du *kêrûb* biblique avec le *kâribu* akkadien ne signifie pas que le nom des chérubins et encore moins leur représentation soient venus directement de Mésopotamie en Israël. Il est beaucoup plus vraisemblable que le nom a été emprunté à une langue du groupe ouest-sémitique et que la représentation s'est inspirée des modèles qui existaient chez les voisins immédiats d'Israël : c'est à Silo, naguère ville cananéenne, que Yahvé a d'abord siégé sur les chérubins.

Parmi les êtres étranges qui foisonnent dans l'iconographie religieuse de l'Ancient Orient, il en est un qui semble répondre mieux que les autres à la description et aux fonctions du chérubin biblique, c'est le sphinx ailé, c'est-à-dire le lion ailé à tête humaine³.

1. L'étude principale reste celle d'Ed. DHORME, *Le nom des chérubins*, dans *Recueil Ed. Dhorme*, Paris, 1951, pp. 671-683 (= *RB*, XXXV, 1926, pp. 328-339). On y ajoutera : H. PFEIFFER, *Journal of Biblical Literature*, XLI, 1922, pp. 249-250 ; B. BONKAMP, *Die Bibel im Lichte der Keilschriftforschung*, Recklinghausen, 1939, pp. 102-107 ; A. S. KAPELRUD, *Journal of the American Oriental Society*, LXX, 1950, pp. 151-156.

2. M. STRECK, *Assurbanipal*, Leipzig, 1916, p. 296 (III 23 s), cf. p. 415. Le nom est précédé du déterminatif féminin ; sur le genre féminin de *lamassu*, cf. B. LANDSBERGER, *Zeitschrift für Assyriologie*, XXXVII, 1927, p. 218.

3. Cf. la courte note de W. F. ALBRIGHT, *What were the Cherubim?* dans *Biblical Archaeologist*, I, 1938, pp. 1-3 ; R. D. BARNETT, *Palestine Exploration Quarterly*, 1939, p. 17 ; Id., *The Nimrud Ivories*, London, 1957, pp. 85 s. ; J. TRINQUET, art. *Kerub*, *Kerubim*, dans *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, V, Paris, 1957, col. 161-186. Le P. VINCENT avait réuni les premiers matériaux dans la *RB*, XXXV, 1926, pp. 340-358, 481-495 et il demandait, p. 357, n. 6, qu'on reprît la question du sphinx. Nous avons, enfin, une riche documentation sur le sphinx, bien classée et commentée (mais encore incomplète) : A. DESSENNE, *Le sphinx, étude iconographique*, I, *Des origines à la fin du second millénaire*, Paris, 1957 ; le premier millénaire doit être étudié dans le tome II. Avant lui, et pour l'Égypte seulement : U. SCHWEITZER, *Löwe und Sphinx im Alten Ägypten*, Glückstadt-Hamburg, 1948 ; C. DE WIT, *Le rôle et le sens du lion dans l'Égypte ancienne*, Leiden, 1951. Pour l'Égypte encore mais avec des parallèles étrangers :

Le monstre à corps de lion et à tête humaine apparaît dès le troisième millénaire en Mésopotamie dans la glyptique et en Égypte dans la statuaire, mais sa vraie patrie est l'Égypte, où il devait se maintenir d'une manière permanente jusqu'à l'époque romaine. Dès la IV^e dynastie, il est pourvu d'ailes qui, cependant, restent collées sur le corps¹. C'est en Syrie que le sphinx déploie ses ailes à partir d'environ 1800 av. J.-C., figuré assis sur un certain nombre de cylindres du premier groupe syrien², debout et passant dans la peinture de l'Investiture à Mari³, à la frontière de la Mésopotamie où un sphinx passant, mais non ailé, était déjà attesté dans la glyptique du III^e millénaire.

Dans la seconde moitié du II^e millénaire, le type du sphinx se diversifie beaucoup et les représentations deviennent très fréquentes. Le foyer d'invention semble être la Syrie, d'où les innovations reviennent influencer l'Égypte et rayonnent à Chypre, en Crète, chez les Mitanniens, enfin chez les Hittites. Le type qui nous intéresse spécialement, celui du sphinx ailé debout, est alors relativement fréquent sur les cylindres⁴ et les ivoires syro-palestiniens, dans la glyptique mitannienne, plus rare à Chypre sur le métal, l'ivoire ou la céramique et jamais — autant que nous sachions — sur les cylindres, exceptionnel en Crète et chez les Hittites, mais adopté par l'art mycénien. Ce motif se perpétuera dans les mêmes régions au I^{er} millénaire et nous aurons à décrire les monuments qui concernent particulièrement notre sujet⁵.

Avant cela, il faut chercher à définir la signification du sphinx dans l'art oriental. Cette signification est complexe, elle a évolué et l'on peut en discuter à propos de telle époque

J. LEIBOVITCH, *Quelques éléments de la décoration égyptienne sous le Nouvel Empire. La sphinge*, dans *Bulletin de l'Institut d'Égypte*, XXV, 1943, pp. 245-267 ; XXVIII, 1947, pp. 167-183.

1. G. JÉQUIER, *Le monument funéraire de Pépi II*, Le Caire, t. III, pl. xv-xviii ; Dessenne, n° 3.

2. Dessenne, nos 11-18.

3. A. PARROT, *Mission Archéologique de Mari*, II, *Le Palais*, II, *Peintures murales*, Paris, 1958, p. 59, fig. 48, pl. XII-XIII.

4. DESSENNE, nos 67-75.

5. En attendant la suite du travail d'A. Dessenne, nous ne possédons que des répertoires restreints ou des informations noyées dans des ensembles plus larges : F. MATZ, *Kretische Sphingen*, dans *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts*, LXV-LXVI, 1950-51, pp. 91-102 ; N. M. VERDÉLIS, *L'apparition du sphinx dans l'art grec*, dans *Bulletin de Correspondance Hellénique*, LXXV, 1951, pp. 1-37 ; C. DECAMPS DE MERTZENFELD, *Inventaire commenté des ivoires phéniciens et apparentés*, Paris, 1954.

ou de tel type ou de telle représentation particulière ; cependant, les valeurs primitives et fondamentales nous semblent assurées. Dans l'Égypte de l'Ancien Empire, à partir de la fin de la III^e dynastie, le lion, « roi des animaux », puis le sphinx, lion à tête humaine, sont devenus les images du Pharaon dont ils symbolisent la force et la vaillance¹. Nous avons dit que les chérubins que Yahvé chevauchait ou sur lesquels il siégeait étaient, eux-mêmes, une expression de sa toute-puissance.

Aussi anciennement, paraît-il, un autre aspect se manifeste : le lion est un animal redoutable, mais il peut être apprivoisé et les Pharaons eurent des lions domestiqués ; il n'est donc pas étonnant qu'en Égypte encore on ait attribué aux lions, puis aux sphinx, un rôle de gardiens, et ils vont généralement par paires : dès les Textes des Pyramides, le double lion Aker, qui est aussi Shou-Tefenet, qui est aussi Rw-tj, « la paire de lions », est gardien des portes de l'Au-Delà² ; il y avait des sphinx devant la façade du temple funéraire de Chéphren à Gizeh³ ; au Moyen Empire, Sinuhé se prosterne « entre les sphinx » à la porte du palais de Senousrit I^{er}⁴ ; au Nouvel Empire, des sphinx bordent les allées qui conduisent aux temples et la coutume se perpétuera jusqu'à l'époque ptolémaïque⁵. En dehors d'Égypte, deux sphinx envoyés par Amenemhat III étaient placés à l'entrée du temple de Baal à Râs Shamrâ⁶ ; à la même époque, chez les Hittites, deux gigantesques sphinx non ailés flanquaient la porte monumentale d'Alaçâ Hüyük⁷ et deux paires de grands sphinx gardaient une porte extérieure et une porte intérieure de l'enceinte de Boghazkeui⁸ ; plus tard, au

1. C'est l'aspect que M^{lle} SCHWEITZER a surtout mis en relief dans le travail cité p. 98, n. 1. Elle semble avoir trop réduit et rejeté trop tard le rôle de sphinx comme gardien.

2. F. BISSON DE LA ROQUE, *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*, XXX, 1930, pp. 575-580 ; DE WIT, *l. c.*, pp. 91-137.

3. J. VANDIER, *Manuel d'Archéologie égyptienne*, II 1, Paris, 1954, p. 51, fig. 32 ; III, 1958, pp. 19-20.

4. *Conte de Sinuhé*, I, 249.

5. Références dans U. SCHWEITZER, *l. c.*, pp. 60-61, mais l'auteur se refuse, ici comme ailleurs, pp. 25 s., 33 s., à y reconnaître des gardiens : ce sont toujours, d'après elle, des images royales.

6. Cl. F. A. SCHAEFFER, *Ugaritica I*, Paris, 1939, p. 21 et pl. III.

7. H. FRANKFORT, *The Art and Architecture of the Ancient Orient*, 1954, pl. 128 ; DESSENNE, n° 287.

8. K. BITTEL, *Boghazköi, Die Kleinfunde*, Leipzig, 1937, pl. IV-V ; DESSENNE, n° 288.

ix^e siècle av. J.-C., la porte du temple-palais de Tell Halaf sera encadrée de deux sphinx aux ailes repliées¹; au viii^e siècle, un sphinx se dressera à l'entrée du palais de Sendjirli². Comme en Égypte, le sphinx partage avec le lion cette fonction de gardien des portes.

Dans le Proche-Orient sémitique, et à partir de la Syrie comme centre de diffusion, se sont créés deux thèmes qui nous retiendront spécialement : les sphinx gardiens de l'arbre sacré et les sphinx assesseurs du trône.

*
* *

Les représentations de l'arbre sacré sont fréquentes dans l'art de l'Asie Occidentale ancienne³. Il est souvent gardé par des figures humaines, ou par des animaux, ou par des génies mi-humains et mi-animaux, ou par des animaux fantastiques, le sphinx ou le griffon⁴. Il est vraisemblable

1. M. VON OPPENHEIM, *Tell Halaf*, Berlin, II, 1950, pp. 55-61 ; III, 1955, pp. 24, 106-108, pl. 110-114, 115 et 119 a.

2. F. VON LUSCHAN, *Ausgrabungen in Sendschirli*, Berlin, 1911, pp. 330 s., pl. LV.

3. H. DANTHINE, *Le palmier-dattier et les arbres sacrés dans l'iconographie de l'Asie Occidentale ancienne*, Paris, 1937 ; N. PERROT, *Les représentations de l'arbre sacré sur les monuments de Mésopotamie et d'Elam*, Paris, 1937.

4. Le griffon a un corps de lion, des ailes et une tête d'oiseau. Malgré l'analogie de la forme et de certaines de leurs fonctions, malgré la confusion faite à une époque tardive entre le sphinx et le griffon, il faut les distinguer et ne pas parler, comme on fait parfois, de sphinx à tête d'oiseau ou de griffon à tête d'homme. Les origines et l'histoire du griffon sont encore obscures. Il connut une grande vogue dans le monde égéen pendant la seconde moitié du II^e millénaire, il est attesté très tôt en Égypte, mais son iconographie semble s'être fixée en Syrie au début du II^e millénaire, où il apparaît, en même temps que le sphinx, dans la peinture de Mari que nous avons citée, sur les cylindres syriens et souvent sur les cylindres mitanniens. La meilleure étude est encore celle d'H. FRANKFORT, *Notes on the Cretan Griffin*, dans *Annual of the British School at Athens*, XXXVII, 1936-37 (1940), pp. 106-122 ; cf. aussi les études moins sûres de J. LEBOVITCH, dans *Bulletin de l'Institut d'Égypte*, XXV, 1942-43, pp. 183-203 ; XXVI, 1943-44, pp. 231-255 ; XXVII, 1944-45, pp. 372-396 ; Id., *Le griffon dans le Moyen Orient antique*, dans *Atiqot, Journal of the Israel Department of Antiquities*, I, 1955, pp. 75-88 (la suite n'est pas parue), et l'utile travail d'A. DESSENNE, *Le griffon créto-mycénien : inventaire et remarques*, dans *Bulletin de Correspondance Hellénique*, LXXXI, 1957, pp. 203-215. Tout récemment enfin, B. Goldman, *The Development of the Lion-Griffin*, dans *American Journal of Archaeology*, LXIV, 1960, pp. 319-328. On avait, jadis, proposé un rapprochement entre *kērub* et le nom grec du griffon, γρόψ, mais ce nom a une racine indo-européenne et définit le griffon par son bec crochu, γροπός.

que le sphinx a emprunté cette fonction au griffon, qui est représenté plus souvent que lui sous cet aspect sur les cylindres syriens et mitanniens. C'est dans ces groupes qu'apparaît, à partir de 1500 av. J.-C., le sphinx ailé montré couché, assis, debout ou cabré devant un arbre¹. Nous ne décrivons qu'un seul de ces cylindres, parce qu'il a l'avantage d'avoir été trouvé en Palestine (Pl. II, 2).

Gézer. Faïence émaillée verte. Un arbre stylisé. A gauche, un personnage debout vêtu d'une longue robe. A droite, un sphinx ailé, coiffé d'un turban², les pattes de devant posées sur un support. Haut. : 3 cm. Date : Récent Bronze.

Palestine Archaeological Museum, J. 468. R. A. M. Macalister, *The Excavation of Gezer*, III, London, 1912, pl. ccxiv ; J. Nougayrol, *Cylindres-sceaux et empreintes de cylindres trouvés en Palestine*, Paris, 1939, n° LXI ; B. Parker, *Cylinder Seals from Palestine*, dans *Iraq*, XI, 1949, n° 34 ; A. Dessenne, *loc. cit.*, n° 144.

Le même motif est imité à Chypre sur quelques cylindres et sur des objets de métal ; nous ne retenons que ceux-ci (Pl. II, 1 et I, 1) :

Enkomi. Deux pectoraux d'or, frappés avec la même matrice. Deux sphinx ailés debout, affrontés de part et d'autre de l'arbre sacré, traité en palmette. Long. du panneau central : 15 cm. Date : xv^e-xiv^e siècle.

Mission Schaeffer, Tombeau 2. Cl. F. A. Schaeffer, *Enkomi-Alasia*, Paris, 1952, p. 127, pl. xxiv et pl. supplémentaire A ; Id., *Syria*, XXX, 1953, pl. xiv, 1 ; A. Dessenne, *loc. cit.*, n° 327.

Enkomi. Bronze ajouré. Modèle de base roulante avec bassin. Sur chacun des quatre panneaux de la caisse, deux sphinx ailés debout, affrontés de part et d'autre d'une colonne surmontée par deux volutes. Haut. : 34 cm. Date : xiii^e siècle.

Berlin, Antiquarium. W. Otto et autres, *Handbuch der Archäologie*, München, I, 1939, pl. 191, 1 ; H. T. Bossert, *Allsyrien*, Tübingen, 1951, fig. 301 ; A. Dessenne, *loc. cit.*, n° 329.

L'image a pénétré en Égypte, avec des objets d'art orientalisant³, desquels nous ne décrivons que deux :

1. Dans DESSENNE, *l. c.*, n°s 71, 80, 91 a, 95, 127, 139, 141, 143, 144, 166, 173, 198, 205.

2. J. NOUGAYROL interprète le monstre comme un griffon à tête auréolée, cf. son dessin, pl. III, mais la photographie publiée par B. PARKER et reproduite ici, pl. I, 3, laisse peu de doute que ce soit un sphinx ; cf. les sphinx des cylindres Parker 75 et 77 (Beisân, xiii^e siècle).

3. Ainsi : sur une patère de Bubaste, deux sphinges affrontées de part et d'autre d'une palmette, G. MASPÉRO, *Le Musée Égyptien*, II, Le Caire, 1907,

Gouroub. Boîte à fard en bois. Deux sphinx ailés, passant de part et d'autre d'une palmette. Haut. : 3,5 cm. Date : XVIII^e dynastie (Pl. II, 4).

Ancienne collection Sinadino, actuellement au Musée du Louvre. E. Chassinat, *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*, I, 1901, pp. 230-232, pl. III ; F. Thureau-Dangin et autres, *Arslan-Tash*, Paris, 1931, p. 107, fig. 37 ; H. Danthine, *loc. cit.*, n° 929 ; A. Dessenne, *loc. cit.*, n° 281.

Helmiyeh. Statuette d'ivoire d'une femme vêtue d'une longue robe. Le bas de la robe est brodé de deux scènes : A) deux monstres à corps de bœuf ailé et à tête humaine avec cornes de bouquetins, affrontés de part et d'autre d'une palmette ; B) deux sphinx ailés, dont la tête manque mais dont on voit une partie de la coiffure, boucles et panache, affrontés de part et d'autre d'un élément qui a disparu mais qui était certainement une palmette comme dans la scène A. Dimensions non indiquées. Date : XVIII^e ou XIX^e dynastie (Pl. I, 2).

Musée du Caire. J. Leibovitch, *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, XLVIII, 1948, pp. 245-258, fig. 6 et 10 ; A. Dessenne, *loc. cit.*, n° 282.

En Palestine, la collection des ivoires de Samarie contient, outre des fragments de sphinx dont nous ne connaissons pas le contexte, un sphinx d'allure très égyptienne passant dans un fourré de papyrus¹, et un sphinx devant l'arbre sacré (Pl. V, 1) :

Samarie. Partie d'une plaquette d'ivoire avec tenons de fixation. Sphinx égyptisant passant, devant lui une palmette. Haut. avec les tenons : 9,4 cm. Date : IX^e siècle².

J. W. Crowfoot, *loc. cit.*, pl. v 3 et 3 a ; C. Decamps de Mertzenfeld, *Inventaire commenté des ivoires phéniciens...*, n° 95, pl. IX.

Un peu plus récents³ sont les ivoires de Nimrud conservés au British Museum. Ils proviennent de Syrie et comprennent

p. 102, pl. XLVIII ; E. VERNIER, *Bijoux et orfèvreries* (Catalogue Général... Musée du Caire), Le Caire, 1927, n° 53263, pl. CVI ; A. DESSENNE, n° 283. Date : XXIV^e-XXVI^e dynasties ? Sur un bol de faïence émaillée de Gouroub, deux sphinges couchées de part et d'autre d'une palmette, Fl. PETRIE, *Illahun, Kahun and Gurob*, London, 1891, p. 17, pl. XX, 4 ; A. DESSENNE, n° 276. Date : dans un groupe daté de Ramsès II, mais héritage probable du temps d'Aménophis III.

1. J. W. CROWFOOT et G. M. CROWFOOT, *Early Ivories from Samaria*, London, 1939, pl. v, 1.

2. Aux deux ivoires de Samarie, comparer le sphinx du même style et de la même époque sur un orthostate provenant du temple de Damas, *Syria*, XXVI, 1949, pl. VIII.

3. J'omets les ivoires d'Arslan-Tash : ils contiennent bien quelques images de sphinx, mais le seul monstre qui y soit mis en relation avec l'arbre sacré est le lion à tête de béliar, F. THUREAU-DANGIN et autres, *Arslan-Tash*, pl. XXVII.

plusieurs représentations de sphinx devant l'arbre sacré¹. Nous n'en retiendrons qu'une (Pl. II, 3) :

Nimrud. Palais du Sud-Est. Pyxide d'ivoire. Deux sphinx à ailes demi-éployées et à chevelure bouclée, affrontés de part et d'autre d'une palmette. Style syrien. Haut. : 6 cm. Date : VIII^e siècle.

British Museum 126513. R. D. Barnett, *loc. cit.*, p. 191, S 6, pl. xxi.

Le motif a été transporté vers l'Ouest par le courant des influences phéniciennes. A Chypre, sur la patère de Curium au VII^e siècle av. J.-C., deux sphinx ailés se cabrent de part et d'autre d'une palmette². On retrouve le même thème traité dans le style phénicien jusque dans les Baléares : de la nécropole d'Ibaza provient une plaquette de terre cuite de la fin du VII^e siècle av. J.-C. Elle représente un sphinx ailé, cabré devant une palmette dans la même position que les sphinx de la patère de Curium ; ici, le monstre est coiffé de la double couronne égyptienne³.

Nous arrêterons ici cet inventaire qui n'a pas la prétention d'être complet et nous rappellerons les textes bibliques sur les chérubins, que ces images illustrent. Le thème général du sphinx gardien de l'arbre sacré se retrouve dans Gn., III, 24 : après que le premier homme eût été banni du jardin d'Éden, Yahvé posta à l'entrée du jardin les chérubins « pour garder le chemin de l'arbre de vie ». Un thème parallèle, également inspiré de mythes préisraélites, se retrouve dans Ez., xxviii, 12-16 où reparaissent Éden, le « jardin de Dieu », et le chérubin. D'après 1 R., vi, 29, les murs du Temple étaient ornés de sculptures de chérubins, de palmettes et de fleurs stylisées⁴ ; d'après 1 R., vi, 32, 35, le même décor était répété

1. R. D. BARNETT, *A Catalogue of the Nimrud Ivories... in the British Museum*, London, 1957, pl. I C 62 ; XIX S 13 ; XX S 14-17 ; XXI S 6 et 18, XXXIV S 50.

2. G. PERROT et C. CHAPIEZ, *Histoire de l'Art...*, III, fig. 552 ; R. DUSSAUD, *Les Civilisations préhelléniques dans le bassin de la mer Égée*, 2^e éd., Paris, 1914, fig. 221 ; J. L. MYRES, *Handbook of the Cesnola Collection of Antiquities from Cyprus*, New York, 1914, n° 4554.

3. J. M. BLAZQUEZ, *Pinax fenicia con esfinge y árbol sagrado*, dans *Zephyrus*, VII, 1956, pp. 217-228 et fig. 1.

4. *Timorah* signifie « palmette », un élément décoratif inspiré du palmier, *tâmâr* ; comme *tîmârah* signifie « colonne de fumée », par comparaison avec le stipe et la frondaison du palmier. Pour cet emploi métaphorique ou dérivé d'une forme féminine, comp. *makôn* « fondation, base » et *m'kônah*, « base » roulante du Temple de Salomon, *mêšah*, « front », et *mišḥah* « jambière », une plaque devant la jambe ; de même, les noms des membres du corps qui vont par paires prennent une forme du féminin pluriel lorsqu'ils sont employés dans un sens figuré : *k'ênâpôt*, « ailes », extrémités de la terre ; *q'erânôt*, « cornes »

sur les portes du Debir et du Hêkal : cela répond exactement aux images des sphinx gardiens de l'arbre sacré, dont nous avons donné des exemples. Les murs du Temple futur d'Ézéchiél seront ornés d'une frise de chérubins et de palmettes ; chaque chérubin aura deux faces : une face d'homme vers la palmette d'un côté, une face de lion vers la palmette de l'autre côté, Ez., xli, 18-19. Les meilleurs parallèles à ces chérubins bifaces sont les sphinx composites du domaine syro-hittite, qui ont un corps de lion ailé et une tête de lion surmontée d'une tête humaine¹ ; mais ils ne sont pas mis en rapport avec l'arbre sacré, et Ézéchiél, on l'a dit transforme ce qui existait dans le Temple de Salomon. Certaines des plaques d'ivoire de Samarie ornaient vraisemblablement les murs de la « maison d'ivoire », une chambre qu'Achab avait installée à Samarie, 1 R., xxii, 39 ; cf. Am., iii, 15, et il est possible que les chérubins qui décoraient le Temple aient été sculptés sur des plaquettes du même genre, incrustées dans les boiseries de cèdre qui revêtaient les murs, cf. 1 R., vi, 18 ; on peut comparer la description des portes du palais de Nabuchodonosor, qui avaient « des battants en bois de mûrier (?), de cèdre et de cyprès, en diorite et en ivoire² ». D'après Ex., xxvi, 1 = xxxvi, 8 et xxvi, 31 = xxxvi, 35, les tentures de la Demeure et le voile qui séparait le Saint et le Saint des Saints étaient brodés de chérubins : on comparera la robe brodée de la statuette de Helmiyeh. Sur les bases roulantes du Temple étaient gravés des chérubins, des lions et des palmettes, 1 R., vii, 36 : le rapprochement s'impose avec le modèle de base roulante d'Enkomi.

*
* *

de l'autel ; *yâdôl* « bras » d'un trône. Pour *šîš*, « fleur » stylisée, comp. la « fleur d'or » au front du grand prêtre, Ex., xxviii, 36 ; xxxix, 30 (il ne faut pas traduire par « lame »).

1. Au II^e millénaire : une intaille du Musée de l'Ermitage, A. PROCOPÉ WALTER, *Archäologischer Anzeiger*, XLIII, 1929, col. 522-533 ; un anneau d'or de Koniah, D. G. HOGARTH, *Hittite Seals, with particular reference to the Ashmolean Collection*, Oxford, 1920, n° 195 ; un sceau, C. H. GORDON, *Western Asiatic Seals in the Walters Art Gallery*, dans *Iraq*, VI, 1939, n° 56. Au I^{er} millénaire : un orthostate de Carchémish : D. G. HOGARTH, *Carchemish*, I, London, 1914, pl. B 14 ; un orthostate de Sendjirli, F. VON LUSCHAN, *Ausgrabungen in Sendschirli*, III, Berlin, 1902, pl. XLIII.

2. S. LANGDON, *Die neubabylonische Königsinschriften*, Leipzig, 1912, p. 118, col. III, 43.

Ces parallèles confirment l'identification des chérubins avec des sphinx ailés. Mais ce sont les textes relatifs à Yahvé siégeant sur les chérubins qui sont l'objet premier de cette étude. Ils sont illustrés par un autre thème iconographique : celui du trône flanqué par des sphinx.

Dès la IV^e dynastie égyptienne, trois statues de Chéphren au Musée du Caire sont assises sur un siège dont les côtés imitent des lions : en avant, la tête et les deux pattes antérieures du fauve, à l'arrière du trône les pattes postérieures, le reste du corps n'est pas indiqué¹. Mais ces lions sont seulement un symbole royal : nous avons dit que les Pharaons se faisaient représenter sous la forme d'un lion ou d'un sphinx. En conséquence, les meubles à éléments léonins étaient réservés au roi² et aux membres de sa famille. Des exceptions apparentes confirment cette règle : ainsi, sous la VI^e dynastie, dans le mastaba du vizir Mereruka, sa femme Wa'tetkhetor est dépeinte assise sur un siège dont le côté est orné d'un lion assis³, mais Wa'tetkhetor était d'origine royale⁴ et avait donc droit à cet emblème.

Le sphinx apparaît avec la même signification sur les trônes des Pharaons de la XVIII^e dynastie. Les panneaux de bois d'un trône de Thutmès IV, retrouvés dans sa tombe, représentent un sphinx à ailes repliées, piétinant ses ennemis⁵. La même scène orne plusieurs trônes d'Aménophis III, représentés dans des tombes privées, celles de Kha'emhet (deux fois)⁶, d'Onen⁷, d'Amenemhet-Surer (deux fois)⁸. Dans la tombe de Kheruef, la reine Tiye, épouse d'Améno-

1. L. BORCHARDT, *Statuen und Statuetten von Königen und Privatleuten* (Catalogue Général... du Musée du Caire), I, Berlin, 1911, pl. 3, 9 ; 4, 13-14.

2. Ainsi, plus tard, le splendide trône de Tutankhamon, H. CARTER et A. C. MACE, *The Tomb of Tut-ankh-amen*, I, London, 1923, pl. II, LXII-LXIV ; J. B. PRITCHARD, *The Ancient Near East in Pictures*, Princeton, 1954, fig. 415-417.

3. W. WRESZINSKI, *Atlas zur altägyptischen Kulturgeschichte*, III, Leipzig, 1936, pl. 11 ; le même trône, vide, pl. 11 A.

4. C. F. NIMS, *Some Notes on the Family of Mereruka*, dans *Journal of the American Oriental Society*, LVIII, 1938, pp. 638-647.

5. H. CARTER et P. E. NEWBERRY, *The Tomb of Thoutmôsis IV* (Catalogue Général... Musée du Caire), Westminster, 1904, pl. VI et VII.

6. R. LEPSIUS, *Denkmäler...*, III, pl. 76 b et 77 c ; J. LEIBOVITCH, *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, XLII, 1943, pp. 93-102, fig. 12 ; DESSENNE, *loc. cit.*, n° 262.

7. N. DE GARIS DAVIES, *Bulletin of the Metropolitan Museum*, XXIV, 1929, p. 39, fig. 3 ; J. LEIBOVITCH, *art. cit.*, p. 97, fig. 13 a.

8. N. DE GARIS DAVIES, *op. cit. supra*, X, 1915, p. 233, fig. 4.

phis III, est montrée assise sur un trône, sur le côté duquel est sculptée une sphinge debout, piétinant des femmes captives¹. Le fait que, pour cette reine, une sphinge remplace le sphinx et des captives remplacent les captifs confirme la signification de la figure : dans tous ces cas, le sphinx ne joue pas le rôle de gardien ou de support du trône, il est une représentation du souverain.

Mais d'autres monuments indiquent que le sphinx était un motif polyvalent : une statue du Musée de Turin représente le dernier souverain de la XVIII^e dynastie, Horemheb, assis avec sa femme sur un trône ; le côté où se tient la reine est orné d'une sphinge couchée aux ailes à demi repliées et croisées, un médaillon au cou, adorant le cartouche de la reine² : cette sphinge est ici le symbole de la Syrie vaincue³.

Sous la XIX^e dynastie, le sphinx se retrouve sur un trône composite représenté dans la tombe de Panehas, à l'époque de Ramsès II⁴. C'est un trône portatif, muni de barres, où est placée une statue d'Aménophis I^{er}, dont Panehas assurait le culte funéraire. Sur le côté du siège, un lion passant est surmonté d'un sphinx coiffé de la double couronne et portant l'uraeus royal : les deux symboles que nous avons étudiés, le lion et le sphinx, sont ici réunis.

Ils sont unis aussi dans un groupe de monuments tardifs, qui s'étagent de l'époque perse à l'époque romaine : les trônes d'Amon. Cet objet singulier est représenté en bas-relief dans le temple de Médamoud à l'époque ptolémaïque⁵, et

1. J. LEBOVITCH, *Une nouvelle représentation d'une sphinge de la reine Tiy*, dans *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, XLII, 1943, pp. 93-105, fig. 11, cf. pp. 449 s.

2. A. GARDINER, *Journal of Egyptian Archaeology*, XXXIX, 1953, pp. 13-14, pl. 1.

3. Cette exégèse est assurée par les ailes croisées l'une sur l'autre, comme on croise les ailes des volailles pour qu'elles ne s'échappent pas, et par le médaillon semblable à celui que portent les captives de Syrie, H. W. HELCK, *Die liegende und geflügelte weibliche Sphinx des Neuen Reiches*, dans *Mitteilungen des Instituts für Orientalforschung* (Berlin), III, 1955, pp. 1-10 ; cf. DESSENNE, *loc. cit.*, pp. 110-112.

4. F. BISSON DE LA ROQUE, *Fouilles de Médamoud* (1925), dans *Fouilles de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, Rapports préliminaires*, III 1, Le Caire, 1926, p. 51, fig. 35 ; J. LEBOVITCH, *Bulletin de l'Institut d'Égypte*, XXVIII, 1947, p. 175, fig. 9 ; DESSENNE, *loc. cit.*, n° 263. Une représentation semblable, sous Ramsès IX, à la XX^e dynastie, est cataloguée par Dessenne sous le n° 264.

5. E. DRIOTON, *Fouilles de Médamoud* (1925), dans *Fouilles de l'Institut Français...*, III 2, p. 21, fig. 2. La partie inférieure est seule conservée. A Médamoud encore, un graffito ptolémaïque donne une esquisse de ce trône, E. COTEVIELLE-GIRAUDET, *Fouilles de Médamoud* (1930), dans *Fouilles de l'Institut Français...*, VIII 2, pp. 51-53, pl. xvi.

dans le petit temple de Médinet-Habou à l'époque romaine¹, gravé sur plusieurs plaques de bronze de Mit-Rahineh, probablement du VI^e siècle avant notre ère². Le même objet est reproduit par plusieurs petits trônes votifs, qui ont entre 6 et 12 cm de hauteur. Trois ont été trouvés dans la fosse aux statues de Karnak³, un autre provient de Médamoud⁴, tous sont de l'époque perse ou du début de l'époque ptolémaïque. Ces trônes ont la forme d'une chapelle hypèthre sur laquelle est posée l'image énigmatique d'Amon, une masse bosselée qui est couverte de figures magiques et qu'on a interprétée comme un buste informe, ou comme un sac, ou comme un météorite⁵. Ce qui nous intéresse est que ces trônes sont accostés, comme celui de la tombe de Panehas, de lions surmontés par des sphinx non ailés. Mais, dans aucun de ces cas, les sphinx ou les lions ne sont les supports du trône.

Nous ne retiendrons d'Égypte qu'un dernier monument : c'est, au Musée du Caire, un bas-relief du début de la période hellénistique, qui représente une scène d'offrande à une déesse assise sur un trône flanqué de sphinx⁶. L'image est malheureusement très incomplète et l'on ne voit que l'aile et une patte d'un sphinx et que la coiffure de la déesse : c'est la coiffure d'Isis-Hathor que portent la Dame de Byblos sur la stèle de Yehawmélik, à l'époque persane, et la déesse de la base de Fi', que nous allons décrire. C'est donc une Astarté, représentée à la mode égyptienne mais par un artiste syrien.

C'est, en effet, la base de Fi', au sud de Tripoli, qui fournit le meilleur parallèle au bas-relief du Caire et qui permet de le compléter :

1. G. DARESSY, *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, IX, 1908, pp. 66-68, pl. II.

2. G. DARESSY, *ibid.*, III, 1902, p. 143, pl. II 1 ; cf. G. A. WAINWRIGHT, *ibid.*, XXVIII, 1928, p. 177, fig. 2 et 3.

3. G. DARESSY, *ibid.*, IX, 1908, pp. 64-69, pl. I.

4. F. BISSON DE LA ROQUE, *loc. cit.*, pp. 48-53, pl. VI.

5. Cf. les références précédentes et G. R. WAINWRIGHT, *The aniconic form of Amon in the New Kingdom*, dans *Annales du Service des Antiquités...*, XXVIII, 1928, pp. 175-189 ; K. SETHE, *Amun und die acht Urgötter von Hermopolis*, dans *Abhandlungen d. preuss. Akademie d. Wissensch.*, 1929, 4.

6. N. AIMÉ-GIRON, *Un ex-voto à Astarté*, dans *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*, XXV, 1925, pp. 191-211, pl. I-II. Cf. M. DUNAND, *Oumm el-'Amed*, 1962, pp. 170-171, et fig. 70.

Fi'. Bloc de calcaire ; sur le plan, un évidemment où s'insérerait le tenon d'une statue. Trois faces sont ornées : sur deux côtés, un taureau ailé, couché, probablement à tête humaine et barbue (cette partie est très mutilée) ; sur le devant une scène d'adoration : un personnage debout devant une déesse à la coiffure d'Isis-Hathor, qui est Astarté d'après Mendel et Ronzevalle, Atargatis d'après Dussaud. Elle est assise sur un trône accosté de sphinx ailés, passants, barbus, dont les pattes de derrière ont des griffes de lion mais les pattes d'avant des sabots de taureau. Haut. : 36,5 cm. Date : Époque perse (Pl. VI, 1).

Musée de Constantinople, G. Mendel, *Catalogue des sculptures grecques, romaines et byzantines*, Constantinople, 1912, I, n° 99 ; S. Ronzevalle, *Base phénicienne des environs de Tripoli*, dans *Mélanges de la Faculté Orientale* (Beyrouth), V 2, 1912, pp. 63*-71*, pl. XIII ; R. Dussaud, *Un monument du culte syrien et d'époque perse*, dans *Revue de l'Histoire des Religions*, XXXIV, II, 1913, pp. 62-68.

Ce trône accosté de sphinx s'insère dans une série de monuments de Syrie et de Palestine. Ils se divisent en deux groupes : l'un où le trône est occupé par la figure d'un dieu ou d'un mortel, l'autre où le trône est vide ou ne contient qu'un symbole. Nous étudierons les deux groupes séparément, en commençant chaque fois par les monuments les plus anciens.

Megiddo. Plaque d'ivoire gravée au trait. A droite, le roi revient victorieux avec des captifs. A gauche, le roi célèbre son triomphe, assis sur un trône et les pieds posés sur un tabouret. Le trône est accosté de sphinx ailés. Style phénicien. Haut. : 6 cm. Date : entre 1350 et 1150 (Pl. IV, 2).

Palestine Archaeological Museum. G. Loud, *The Megiddo Ivories*, Chicago, 1939, n° 2, pl. 4 ; O. Eissfeldt, *Miscellanea Academica Berolinensia*, II, 2, 1950, fig. 2, en face de p. 128 ; C. Decamps de Mertzenfeld, *Inventaire commenté des ivoires phéniciens...*, n° 342, pl. xxxv ; A. Dessenne, *loc. cit.*, n° 342.

Megiddo. Modèle de trône en ivoire, avec marchepied. Il est accosté de sphinx semblables aux précédents, sauf la coiffure. La figure assise sur le trône est cassée au-dessus de la ceinture. Haut. : 2,6 cm. Date : entre 1350 et 1150 (Pl. V, 3).

Oriental Institute Museum. G. Loud, *loc. cit.*, n° 3, pl. 4 ; O. Eissfeldt, *loc. cit.*, fig. 3 et 4 ; C. Decamps de Mertzenfeld, *loc. cit.*, n° 331, pl. xxx ; A. Dessenne, *loc. cit.*, n° 343.

Byblos. Sarcophage d'Ahiram. Sur l'un des longs côtés, une procession d'offrants et d'orants s'avance vers le roi défunt¹. Il est

1. Ce n'est pas un dieu, comme voudrait M. HARAN, *The Bas-Reliefs on the Sarcophagus of Ahiram, King of Byblos*, dans *Israel Exploration Journal*, VIII,

assis sur un trône supporté par des sphinx ailés et ses pieds reposent sur un tabouret. Date : x^e siècle¹ (Pl. IV, 1).

Musée de Beyrouth. P. Montet, *Byblos et l'Égypte*, Paris, 1925, pp. 228-238, pl. cxxix-cxxxviii ; R. Dussaud, *L'art phénicien du II^e millénaire*, Paris, 1949, p. 90, fig. 50 ; O. Eissfeldt, *loc. cit.*, fig. 1 ; J. B. Pritchard, *The Ancient Near East in Pictures*, Princeton, 1954, fig. 456-459 ; H. Frankfort, *The Art and Architecture of the Ancient Orient*, 1954, pp. 159-161, fig. 76-77 ; A. Dessenne, *loc. cit.*, n° 344.

Ces trois documents sont, par leur provenance et leur date, ceux qui peuvent illustrer le mieux le trône de Yahvé, qui siège sur les chérubins. Viennent ensuite, à l'époque perse, la base de Fi', qui a été décrite plus haut, et, peut-être, une intaille phénicienne représentant un dieu coiffé d'une tiare conique, tenant un sceptre, assis sur un trône accosté de sphinx ailés, passants². Les monuments gréco-romains sont plus nombreux : la statue de culte de Vénus Héliopolitaine (Atargatis), trouvée à Baalbek, où la déesse est assise sur un trône flanqué de sphinx féminins, ailés³ ; un autel d'Antioche avec le bas-relief d'une déesse (Atargatis), assise entre deux sphinx⁴ ; un autel octogonal de Fakié (ou Fiki) près de Baalbek, qui porte, sur une de ses faces, la représentation d'Atargatis entre deux sphinx (ou lions ?)⁵. Il est vraisemblable qu'Atargatis a emprunté ces sphinx à l'Astarté

1958, pp. 14-25 ; cf. la critique de R. GIVEON, *ibid.*, IX, 1959, pp. 57-59. La scène représente un repas dans l'Au-Delà, comme dans tant de tombes égyptiennes, mais elle est traitée selon la symbolique phénicienne : le roi tient une fleur de lotus inclinée, signe que le personnage est mort, cf. R. DUSSAUD, *L'art phénicien...*, p. 90. La fleur est dressée si le personnage est vivant, ainsi sur la plaque d'ivoire de Megiddo.

1. C'est la date maintenant généralement admise pour l'inscription phénicienne du sarcophage. Il n'y a pas de raison suffisante pour la considérer comme secondaire et pour remonter le sarcophage lui-même au XIII^e siècle, cf. W. F. ALBRIGHT, dans *Eretz-Israel*, V, 1958, p. 5*, contre H. FRANKFORT, *loc. cit.*, p. 253, n. 111 ; R. GIVEON, *loc. cit.*, p. 58, n. 6.

2. M. DE VOGÜÉ, *Mélanges d'archéologie orientale*, Paris, 1868, p. 77 = M. A. LEVY, *Siegel und Gemmen...*, Breslau, 1869, pl. II 9 = DE RIDDER, *Collection de Clercq*, VII, p. 549, n° 2756, pl. XVIII.

3. Musée de Constantinople. C. MENDEL, *Catalogues des sculptures...*, II, 1914, n° 605 ; Th. WIEGAND, ed., *Baalbek*, I, Berlin-Leipzig, 1921, p. 46, pl. 13 ; II, 1923, p. 123 ; R. DUSSAUD, *Syria*, XXIII, 1942-43, pl. III.

4. Musée du Louvre. H. SEYRIG, *Syria*, X, 1929, pp. 330 s., pl. LXXXIII.

5. S. RONZEVALLÉ, *Mélanges de l'Université St. Joseph* (Beyrouth), XVI, 1937-38, pp. 87 s., surtout 101 s., pl. xxvi 3, xxvii 4 ; R. DUSSAUD, *Syria*, XXIII, 1942-43, pp. 45 s., fig. 6, 4.

phénicienne, qui est assise entre ces monstres sur des monnaies de Ptolémaïs¹ et de Gabala².

En dehors de la Syrie-Palestine, les sphinx assesseurs du trône se retrouvent dans les pays qui ont subi l'influence phénicienne. Dans le sanctuaire d'Ajia Irini, en Chypre, a été trouvée une terre cuite représentant une figure féminine assise sur un trône à marchepied, flanqué de deux sphinx ailés, debout ; elle est datée aux environs de 700 av. J.-C.³. De Solunte en Sicile, provient une sculpture d'une déesse assise entre deux sphinx ailés (Pl. V, 2) ; la date est indéfinie : VI^e-IV^e siècles av. J.-C.⁴.

Ce type a pu parvenir en Sicile directement de l'Orient ou par l'intermédiaire de l'Afrique du Nord. Dans le domaine punique, en effet, les images de divinités assises entre des sphinx sont fréquentes. A Carthage d'abord, à partir du VI^e siècle av. J.-C., sont attestées des statuettes, malheureusement mutilées, d'un dieu imberbe ou barbu assis sur un trône flanqué de sphinx⁵, et l'on a pu réunir les morceaux d'une grande statue de la fin du III^e siècle av. J.-C., représentant une déesse assise entre deux sphinx ailés⁶. Réutilisés dans un mur romain, ont été trouvés les morceaux d'un trône accosté de sphinx ailés, avec une image divine très mutilée⁷. En dehors de Carthage et vers la même époque, la déesse assise entre des sphinx est attestée à Utique par une plaquette de terre cuite⁸ ; elle reparaît, à l'époque romaine, à Thuburbo

1. E. BABELON, *Les Perses Achéménides*, Paris, 1893, n° 1560.

2. *Brit. Mus. Cat.*, *Galatia* etc., p. 243 ; cf. R. DUSSAUD, *Notes de mythologie syrienne*, Paris, 1903, p. 103, fig. 26 ; S. RONZEVALLE, *loc. cit.*, pl. XXXIII, 2-3. Le type se retrouve, pour Aphrodite, sur les monnaies de Nagidos et d'Aphrodisias en Cilicie, *Brit. Mus. Cat.*, *Lycaonia*, etc., pp. 112 s. ; S. RONZEVALLE, *loc. cit.*, pl. XXXIII, 3 bis ; G. HILL, *L'art dans les monnaies grecques*, Paris-Bruxelles, 1927, pl. XIII, 2.

3. E. GJERSTAD, *The Swedish Cyprus Expedition*, II, Stockholm, 1935, pl. CCXXXIII, 10-11 ; cf. le texte pp. 731 (nos 1563+2026), 789 ; cf. DESSENNE, *loc. cit.*, p. 198.

4. Musée de Palerme. G. PERROT et C. CHIPIEZ, *Histoire de l'Art dans l'Antiquité*, III, Paris, 1885, pp. 425-426, fig. 300-301.

5. Ph. BERGER, *Musée Lavignerie*, Paris, 1900, pl. XVI, 2 ; A. L. DELATTRE, *La Nécropole des Rabs, Prêtres et Prêtresses de Carthage* (Troisième année), Paris, 1906, pp. 32-33, fig. 70, 72-73.

6. P. CINTAS, *La « grande Dame » de Carthage*, dans *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1952, pp. 17-20, fig. 1.

7. L. POINSSOT et R. LANTIER, *Un sanctuaire de Tanis à Carthage*, dans *Revue de l'Histoire des Religions*, XLIV 1, 1923, pp. 38 et 64.

8. A. MERLIN, *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques*, 1913, p. CCXV ; photographie dans P. CINTAS, *loc. cit.*, fig. . . Actuellement au Musée du Bardo à Tunis.

Majus¹, et à El-Djem². Dans le sanctuaire de Siagu, a été découverte une statuette en terre cuite d'un dieu barbu assis sur un trône à dossier, dont deux sphinx ailés forment les accoudoirs³; dans le même sanctuaire, il y avait la statue, plus grande, d'une déesse, à laquelle se raccordent un sphinx ailé et les fragments d'un autre sphinx⁴. D'Hadrumète proviennent deux statuettes d'un dieu barbu siégeant entre deux sphinx⁵; c'est parce qu'il était originaire d'Hadrumète que Clodius Albinus (194-195) fit représenter cette image sur ses monnaies⁶. Le même thème s'est propagé jusque dans les colonies puniques de la Méditerranée occidentale, aux Baléares et au Maroc⁷.

Il ressort de cet inventaire que la représentation d'un dieu ou d'un mortel sur un trône que flanquent ou que supportent deux sphinx ailés apparaît pour la première fois en Palestine à la fin du II^e millénaire (ivoires de Megiddo); elle est attestée en Syro-Phénicie depuis le x^e siècle av. J.-C. (sarcophage d'Ahiram) jusqu'à l'époque romaine. Rien n'y est exactement comparable en Égypte (le trône composite de la tombe de Panehas et les trônes d'Amon sont les parallèles les plus proches), sauf un objet de facture syrienne (le bas-relief d'Astarté au Musée du Caire). En revanche, la même image se rencontre dans les pays qui ont été influencés par la Phénicie : Chypre, la Sicile, Carthage, sa région et ses colonies. La conclusion qui s'impose est que ce type est une création phénicienne, ou « cananéenne », et qu'il explique

1. A. MERLIN, *Bulletin Archéologique...*, 1915, pp. CLVIII-CLIX; cf. ID., *Le sanctuaire de Baal et de Tanis près de Siagu*, Paris, 1910, pl. II 3 (où l'auteur considèrerait la figure comme masculine).

2. A. MERLIN, *Bulletin Archéologique...*, 1909, p. CXXXIV = L. POINSSOT, *Musée Alaoui. Supplément*, p. 168, n^{os} 302-303.

3. A. MERLIN, *Le sanctuaire de Baal et de Tanit à Siagu* (Notes et Documents publiés par la Direction des Antiquités et des Arts du Gouvernement Tunisien, IV), Paris, 1910, p. 17, pl. II 2 = *Bulletin Archéologique...*, 1909, p. 69, n^o 1, pl. VIII = L. POINSSOT, *Musée Alaoui. Supplément*, p. 158, n^o 234, pl. LXXIX.

4. A. MERLIN, *Le sanctuaire...*, p. 18, pl. V; P. CINTAS, *Comptes rendus de l'Académie...*, 1952, p. 20, n. 2.

5. L. GAUCKLER, *Bulletin Archéologique...*, 1905, p. CXC VII = L. POINSSOT, *Musée Alaoui. Supplément*, p. 163, n^o 272, pl. LXXXV 2 (le second exemplaire est entré au Musée de Sousse).

6. H. MATTINGLY, *Coins of the Roman Empire in the British Museum*, V, London, 1950, p. 38, n^o 103.

7. Les déesses assises de la Cueva d'Es Cuiram et le sphinx de Lixos, qui flanquait un trône, cf. P. CINTAS, *Contribution à l'étude de l'expansion carthaginoise au Maroc* (Publications de l'Institut des Hautes Études Marocaines, LVI), Paris, 1954, p. 65, avec références, et fig. 83 (sphinx de Lixos).

mieux qu'aucun autre l'épithète que le Dieu d'Israël reçut au sanctuaire de Silo et qu'il garda dans le Temple de Jérusalem : « Yahvé qui siège sur les chérubins ».

*
* *

A la différence des monuments que nous avons étudiés jusqu'ici, les chérubins du trône de Yahvé ne portaient aucune image divine. Mais cela même n'est pas sans parallèles : plusieurs religions antiques ont eu, dans leur mobilier cultuel, des « trônes vides ». Ils ne portaient aucune image mais il arrivait qu'on y représentât ou qu'on y déposât un symbole du dieu : ils étaient le lieu où la divinité était censée se rendre présente¹. Nous ne retiendrons ici que les trônes vides qui sont accostés de sphinx ailés ; ils proviennent tous de Phénicie, ou de Syrie, ou de la région de Carthage². Cela confirme notre conclusion sur l'origine « cananéenne » du sphinx ailé gardien et support du trône³.

Hama. Trouvé près d'un autel (?). Trône de pierre, vide ; deux sphinx ailés, très mutilés, formaient les accoudoirs. Haut. conservée : 150 cm. Date : VIII^e siècle av. J.-C.

H. Ingholt, *Rapport préliminaire sur sept campagnes de fouilles à Hama en Syrie*, Copenhague, 1940, p. 108, pl. xxxv, 4-5.

Khirbet eṭ-Ṭayibeh, au sud de Tyr. Petit trône de pierre en calcaire grossier, flanqué de deux sphinx ailés. Devant, entre les sphinx,

1. J'explique la signification religieuse de ces « trônes vides » et je donne une bibliographie générale dans *Arche d'Alliance et Tente de Réunion*, contribution au Mémorial Gelin, *A la rencontre de Dieu*, Lyon, 1961 [ici, pp. 261-276]. J'ajoute deux exemples empruntés à des civilisations différentes. Le trône « symbole de présence » : J. AUBOYER, signale « la coutume indienne de faire gouverner le royaume en l'absence de son souverain par sa paire de sandales exposées sur le trône royal », dans *The Sacral Kingship* (Supplement IV to *Numen*), Leiden, 1959, p. 188. Le trône « reposoir » : au I^{er} siècle ap. J.-C., un prêtre égyptien évoque Asclépios pour le médecin Thessalos ; il fait asseoir celui-ci face à un trône vide où le dieu doit prendre place et apparaît effectivement ; A.-J. FESTUGIÈRE, *L'expérience religieuse du médecin Thessalos*, dans *RB*, XLVIII 1939, p. 52, 137 l s.

2. M. DUNAND, *Fouilles de Byblos*, II, p. 80, n. 1, signale que de tels sièges votifs sont décrits par P. CINTAS, *Le sanctuaire punique de Sousse*, dans *Revue Africaine*, 1947, nos 410-411, pp. 64 s., fig. 127 ; la fig. 127, p. 66, représente (nos 2 et 4-5) deux sièges votifs vides de Carthage. — G. C. PICARD, *Catalogue du musée Alaoui* (N^{lle} série, collections puniques), Tunis, I, pp. 19, 37 s.

3. Je n'ai pas pu consulter K. A. Πρωμαῖος, Ὁ Μακεδονίχος Τάφος τῆς Βεργίνας, Athènes, 1951 : dans une chambre funéraire du III^e siècle av. J.-C., un lit et un trône de marbre orné de deux sphinx (d'après *Fasti Archaeologici*, X, 1955, n° 3116).

un décor floral. Le trône est vide mais, contre le dossier à l'intérieur, sont sculptées en faible relief deux stèles, qui représentent la divinité et le dédicant. Sur la plate-forme, une inscription phénicienne : « A ma Dame Astarté, qui est dans le sanctuaire qui m'appartient, à moi 'Abdoubast, fils de Bodba'al. » Haut. conservée : 47 cm. Date : II^e siècle av. J.-C. (Pl. VI, 3).

Musée du Louvre. S. Ronzevalle, *CRAI*, 1907, pp. 589-598, 3 figures ; cf. C. Clermont-Ganneau, *ibid.*, pp. 606-607 ; S. Ronzevalle, *Le « trône d'Astarté »*, dans *Mélanges de la Faculté Orientale* (Beyrouth), III 2, 1909, pp. 755-784, pl. ix-x ; *Répertoire d'Épigraphie Sémitique*, II, n^{os} 800, 918 ; M. Lidzbarski, *Ephemeris für semitische Epigraphik*, III, pp. 52-53.

Umm el-'Amed. Petit trône flanqué de sphinx ailés. Devant, entre les sphinx, un ornement végétal analogue à celui du trône de Khirbet et-Tayibeh. Le trône est vide. Au haut du dossier, à l'intérieur, est sculpté en relief un disque ailé. Haut. : 72 cm. Date : époque hellénistique (Pl. VII, 2 et 3).

Musée du Louvre. E. Renan, *Mission de Phénicie*, Paris, 1864, p. 707, cf. p. 843, n^{os} 75-76, dessin des fragments conservés p. 707, restitution hypothétique pl. LIII. M. Dunand, *Oumm el-'Amed*, p. 169, pl. LXXXVII, 1.

Umm el-'Amed. Trône flanqué de sphinx ailés. Vide. Scène détruite entre les sphinx. Haut. 0,90.

Musée de Beyrouth. M. Dunand, *Oumm el-'Amed*, Paris, 1962, p. 168, pl. LXVII.

Sidon¹. Petit trône de pierre, vide et flanqué de deux sphinx ailés. Entre les sphinx une inscription grecque, datée. Au haut du dossier, à l'intérieur, est sculpté en relief le disque dans le croissant. Haut. conservée : 45 cm. Date : 59/60 ap. J.-C. (Pl. VI, 2).

Musée de Beyrouth. C. Virolleaud, *Syria*, V, 1924, p. 119, pl. xxxii, 4-5 ; H. Seyrig, *Syria*, XXXVI, 1959, p. 52.

Byblos. Petit trône de calcaire, dont les accoudoirs et le dossier ont disparu. Il est vide et flanqué de deux sphinx ailés, en haut-relief². Devant, entre les monstres, deux personnages versent une libation ;

1. Sur cette provenance, cf. N. AIMÉ-GIRON, *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*, XXV, 1925, p. 206, n^o 1.

2. Les protomes et les pattes de devant manquent, en sorte qu'on ne voit qu'un corps de lion et des ailes, et M. DUNAND définit les monstres comme des « lions ailés » ; le même doute pourrait être soulevé à propos des trônes d'Umm el-'Amed et de Sidon, dont les protomes ont disparu. Mais : 1^o le « lion ailé » est étranger à l'iconographie syro-phénicienne (le lion-griffon, qui est encore autre chose, ne s'y trouve pas davantage) ; 2^o le parallélisme avec le « trône d'Astarté » de Khirbet et-Tayibeh et les trônes portant une image, qui ont été étudiés plus haut, assure que les monstres qui flanquaient ces trônes vides étaient, eux aussi, des sphinx.

au-dessus d'eux, le disque ailé surmonté du croissant. Haut. conservée : 57 cm. Date : époque hellénistique (Pl. VII, 1).

Musée de Beyrouth. M. Dunand, *Fouilles de Byblos*, II, Paris, 1954, p. 79, n° 7225, pl. CLII.

Sidon. Trône en calcaire, flanqué de deux sphinx mâles à tablier. Sur le devant du siège, une palmette en très léger relief. Haut. : 52 cm. Date incertaine.

Musée de Beyrouth. M. Dunand, *Bulletin du Musée de Beyrouth*, V, 1951, p. 93. Sur la provenance, cf. H. Seyrig, *Syria*, XXXVI, 1959, p. 52.

Sidon. Petit naos dans lequel est un trône flanqué de deux sphinx très mutilés. Haut. du naos : 60 cm., du trône : 21 cm. Date : iv^e siècle av. J.-C.

Musée du Louvre. N. Aimé-Giron, *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*, XXXIV, 1934, pp. 31-42, pl. I-II ; R. Dussaud, *Syria*, XIV, 1933, pp. 335-336.

Sidon. Petit naos dans lequel est un trône analogue au précédent ; les deux sphinx sont peu distincts. Haut. du naos : 65 cm. Date : v^e siècle av. J.-C. ?

Musée d'Istanbul. C. Mendel, *Catalogue des sculptures...*, I, n° 92.

Provenance inconnue. Petit trône de bronze porté par deux sphinx ailés. Sur le siège, une sphère sur laquelle deux couronnes sont posées, probablement le bétyle d'Astarté, haut. : 6 ou 7 cm. Date indéterminée.

Naguère chez un antiquaire de Beyrouth. H. Seyrig, *Syria*, XXXVI, 1959, pp. 49-51, pl. x 3 et 5¹.

*
* *

Nous n'avons pas abordé directement le problème du sexe des sphinx. Le sphinx égyptien est masculin, en dehors de quelques exceptions anciennes, d'un groupe de monuments du Nouvel Empire, qui témoignent d'influences venues de la Syrie ou de l'Égée², et d'images tardives influencées cette fois par la Grèce propre ou par l'Orient hellénisé. En revanche, la Syrie a connu, dès le II^e millénaire, les deux formes, masculine et féminine. Sont assurément masculins les sphinx barbus ou les sphinx égyptisants coiffés de la double couronne. Sont assurément féminins les sphinx à corps de

1. Dans le même article, H. SEYRIG signale encore trois trônes inédits : deux proviennent de la région de Tyr, le troisième vient d'Umm el-'Amed.

2. Sur ces monuments et l'évolution compliquée du type de la sphinge ailée, cf. H. W. HELCK, *Die liegende und geflügelte weibliche Sphinx des Neuen Reiches*, dans *Mitteilungen des Instituts für Orientforschung* (Berlin), III, 1955, pp. 1-10.

lionne, où les mamelles sont représentées, ou les sphinx tardifs à poitrine de femme, ou les sphinx à coiffure hathorique. Mais il y a bien des cas qui doivent rester incertains : ni une face humaine imberbe, ni l'association des monstres avec une déesse ne sont des preuves suffisantes que nous soyions en présence de sphinges.

Quant aux chérubins bibliques, leur nom *kerub*, au pluriel *kerubim*, les désigne comme des êtres masculins et le mot n'a pas de correspondant féminin, comme a son parent de Mésopotamie, le *kâribu*, qui est doublé de la *kâribatu*. Conséquemment, le roi de Tyr peut être comparé à un chérubin, Ez., xxviii, 14-16 (hébreu). C'est aussi un monstre masculin qui est représenté dans ce qui paraît être l'image la plus authentique d'un chérubin biblique. Il s'agit du graffito que Clermont-Ganneau a découvert dans les anciennes carrières de Jérusalem, que Josèphe appelle les « cavernes royales »¹. Le dessin malhabile et assez dégradé donne la silhouette d'un monstre à corps de lion avec une queue recourbée vers le haut, deux ailes et une tête humaine, barbue, coiffée d'un bonnet conique (Pl. III, 2 a et b). Clermont-Ganneau, impressionné par la ressemblance générale avec les êtres hybrides de l'Assyrie, datait le graffito du VIII^e-VI^e siècle av. J.-C. Mais la documentation nouvelle invite à le remonter plus haut ; le meilleur parallèle est effectivement un ivoire de Megiddo, entre 1350 et 1150, qui représente, dans un style plus soigné, un lion ailé à queue recourbée vers le haut, avec une tête humaine, barbue, coiffée d'une sorte de bonnet phrygien qui a deux pièces pendant à l'arrière² ; avec cette image en mémoire, on devine les mêmes appendices sur le graffito de Jérusalem. Rien ne s'oppose donc à ce que celui-ci soit de l'époque de Salomon. Les carrières des « cavernes royales », creusées dans un banc d'excellent calcaire appelé aujourd'hui *malaky* (royal), sont situées juste au nord de l'ancienne Jérusalem et ont dû être exploitées très tôt,

1. C. CLERMONT-GANNEAU, *Archaeological Researches in Palestine*, I, London, 1899, pp. 242-245, avec fig. ; L. H. VINCENT, *RB*, XXXV, 1926, p. 489, fig. 7 ; Id., *Jérusalem de l'Ancien Testament*, I, Paris, 1954, p. 134, fig. 50. Il a été excisé du roc et déposé au Musée du Palestine Exploration Fund à Londres ; la pierre mesure 35 cm. sur 24 cm.

2. G. LOUD, *The Megiddo Ivories*, n° 4, pl. 5 ; C. DECAMPS DE MERTZENFELD, *loc. cit.*, n° 320 ; DESSENNE, *loc. cit.*, n° 341. Il y a un exemplaire inversé de la même figure, moins bien conservé (LOUD, n° 5) : y avait-il un arbre sacré entre les deux ?

elles ont probablement fourni la pierre des constructions de Salomon et le graffito peut avoir été inspiré par la vue des chérubins du Temple. Un dernier monument reste à mentionner. C'est le brûle-parfums ou le réchaud de Ta'annak, sur les côtés duquel sont modelés trois sphinx superposés, séparés par des lions¹. Ce sont des sphinx ailés, dont la tête humaine est imberbe et est coiffée d'un bonnet triangulaire, d'où sortent deux boucles, ou qui se termine par deux boucles, ce qui le rapprocherait encore davantage de la coiffure du sphinx de Megiddo. L'objet date du début du I^{er} millénaire et provient d'une ville israélite ; en conséquence, il est permis d'appeler ces sphinx des chérubins. Ils sont imberbes mais, comme nous l'avons dit, cela ne suffit pas pour les considérer comme des êtres féminins.

*
* *

Les chérubins étant le siège de Yahvé, l'arche est le marchepied de ce siège et elle est ainsi désignée dans 1 Ch., xxviii, 2 ; Ps. xcix, 5 ; cxxxii, 7 ; Lm., ii, 1. Un trône, en effet, se complète d'un tabouret. Les représentations du trône et de son tabouret deviennent fréquentes dans l'art de l'Ancien Orient à partir du milieu du II^e millénaire av. J.-C., et les textes les unissent. Dans les poèmes de Râs Shamrâ, Athtar s'assied sur le trône de Baal, mais il est trop petit pour l'occuper : « ses pieds n'atteignent pas le tabouret, sa tête n'atteint pas le haut (du dossier)² » ; ailleurs, Luṭpan (El), apprenant la mort de Baal, descend de son trône et s'assied sur le tabouret, puis il descend du tabouret et s'assied à terre³. Ce tabouret s'appelle *hădom*

1. E. SELLIN, *Tell Ta'annek*, Vienne, 1901, pp. 76-78, pl. xii-xiii ; H. GRESSMANN, *Allorientalische Bilder zum Alten Testament*, Berlin-Leipzig, 1927, nos 396-397 ; M. LODS, *Revue de l'Histoire des Religions*, LV II, 1934, pp. 129-147. L'objet, actuellement au Musée de Constantinople, a 90 cm. de hauteur. La date généralement admise, VIII^e-VII^e siècle av. J.-C., est trop basse si l'on considère la poterie trouvée aux environs, cf. SELLIN, fig. 108, où presque tout est du Fer I.

2. AB I* i 30-32 (VIROLLEAUD = GORDON 49 = DRIVER Baal III). Je suis la traduction de Gordon et Driver, contre J. AISTLEITNER, qui traduit affirmativement : « ses pieds atteignent vraiment... », *Die mythologischen und kultischen Texte aus Ras Schamra*, Budapest, 1959.

3. AB I vi 11-14 (VIROLLEAUD = GORDON 67 = DRIVER Baal I*). Cf. aussi les sièges et les tabourets qu'Anat fait voler, dans AB v ii 21-22 ; pour s'asseoir, un dieu, El, ou un roi, Danel, mettent d'abord le pied sur le tabouret, AB I iii 15-18 ; Aqhat II ii 11-12 (sigles de Virolleaud).

en hébreu, *hdm* en ugaritique et le mot, qui n'est probablement pas sémitique, a été adopté par l'égyptien, *hdm.w*, à partir du Nouvel Empire.

Cependant, parmi tous les tabourets ou marchepieds, qui sont représentés associés à un trône sur les monuments de l'Ancien Orient ou qui ont été découverts dans les fouilles, il est difficile de trouver un objet qui soit vraiment comparable à l'arche, c'est-à-dire qui soit un coffre ou un coffret, *'ārôn*. Ils sont généralement pourvus de pieds, comme nos tabourets modernes, et ceux qui ont extérieurement la forme d'une boîte peuvent être des masses solides ou, au contraire, des bâtis sans fond. Ainsi, le beau marchepied de Tutankhamon, découvert posé sur son trône, ressemble bien à une boîte¹, mais il est en fait une marche creuse, qui n'est fermée ni en dessous ni en arrière².

Il faut ici se souvenir que les chérubins n'ont été associés à l'arche qu'à partir du séjour de celle-ci à Silo. Pendant la période du désert, où l'arche existait déjà³, celle-ci n'était pas le marchepied d'un trône, mais elle était un piédestal, le « reposoir » de la divinité. Pour un tel piédestal, l'archéologie fournit des parallèles, dont nous ne retenons que les plus frappants. L'arche avait une coudée et demie de haut et deux coudées et demie de long, Ex., xxv, 10. Sur une brique émaillée d'Assur, du VIII^e siècle av. J.-C., le dieu national est debout sur un socle qui a la forme d'une caisse et qui a environ une coudée de haut et presque deux coudées de long⁴. Une stèle de Râs Shamrâ⁵ représente Baal debout sur un piédestal qui a environ une coudée de haut et deux coudées un quart de long ; devant lui, une déesse associée⁶, plus

1. J. B. PRITCHARD, *The Ancient Near East in Pictures*, fig. 417. Sur le dessus sont représentés des captifs liés et couchés, ce qui rappelle nécessairement Ps. cx, 1 : « Tes ennemis, j'en fais ton marchepied », *hādom*.

2. Cf. H. CARTER et A. C. MACE, *The Tomb of Tut-Ankh-Amen*, I, London, 1923, p. 119 et pl. xxiv, n° 90.

3. Sur ceci et la suite, cf. mes *Institutions de l'Ancien Testament*, II, Paris, 1960, pp. 126-128, et, plus longuement, ma contribution déjà citée au Mémorial Gelin, *A la Rencontre de Dieu*.

4. W. ANDRAE, *Farbige Keramik aus Assur*, Berlin, 1923, p. 14 et pl. 10; J. B. PRITCHARD, *loc. cit.*, fig. 535.

5. Cl. F. A. SCHAEFFER, *Syria*, XIV, 1934, pp. 122-124, pl. xvi ; Id., *La Stèle du « Baal au foudre » de Ras Shamra*, dans *Monuments et Mémoires* (Fondation Piot), XXXIV, 1934, pp. 1-18, pl. i.

6. C'est l'interprétation de H. FRANKFORT, *The Art and Architecture of the Ancient Orient*, p. 148, pl. 141. Elle est préférable à celle de SCHAEFFER, *Monuments et Mémoires*, *loc. cit.*, p. 12, et d'ALBRIGHT, *The Archaeology and the Religion of Israel*, Baltimore, 1942, p. 153, qui y voient le roi d'Ugarit : le costume est féminin et la figure tourne le dos au dieu.

petite, se tient sur un socle qui doit avoir une coudée de haut et presque deux coudées de long ; ce socle semble fermé par un couvercle qui dépasse légèrement sur les côtés et a tout l'air d'être une boîte.

D'après Dt., x, 1-5, l'arche contenait les deux plaques de pierre où étaient gravées les Dix Paroles de Yahvé, les tables de l'alliance que Yahvé avait conclues avec son peuple, Dt., ix, 9. D'après Ex., xxv, 16, 21 ; xl, 20, l'arche contenait le « témoignage », 'édût, qui est synonyme de *berît*, alliance, et qui désigne la loi solennelle donnée par Dieu à Israël. Les Dix Paroles sont, en effet, les clauses du pacte du Sinaï, par lequel Israël est devenu le vassal de Yahvé¹. L'instrument de ce traité est déposé dans l'arche et, puisque celle-ci est le piédestal et, plus tard, le marchepied de Yahvé, ce traité est ainsi mis sous les pieds de Dieu.

La coutume de mettre des documents dans les sanctuaires sous la garde des dieux est bien attestée dans l'Ancien Orient. Spécialement, les traités que les rois hittites concluent avec leurs voisins ou imposent à leurs vassaux contiennent la provision que le texte en sera déposé devant les dieux ou « sous le serment des dieux² ». Plus précisément encore, certains documents étaient placés « sous les pieds » des dieux.

1. L'équivalent araméen de 'édût est 'dy' (pluriel emphatique), qui est fréquent, toujours au pluriel, dans les stèles de Sfiré, pour désigner le traité de vassalité imposé à Mati'ilu, roi d'Arpad par Barga'ayah, roi de KTK, A. DUPONT-SOMMER, *Une inscription araméenne inédite de Sfiré*, dans *Bulletin du Musée de Beyrouth*, XIII, 1956, pp. 23-41 ; ID., *Les inscriptions araméennes de Sfiré*, dans *Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, XV, 1958, pp. 197-351. L'équivalent akkadien est *adê*, toujours au pluriel, qui est employé dans les traités de vassalité assyriens : celui d'Aššurnirari VI avec Mati'ilu, E. F. WEIDNER, *Archiv für Orientforschung*, VIII, 1932, pp. 17-34, ceux d'Assarhaddon avec les Mèdes, D. J. WISEMAN, *The Vassal-Treaties of Esarhaddon*, dans *Iraq*, XX, 1958, pp. 1-99. Le sens est ainsi défini par Wiseman, p. 81 : plus exactement que « treaty », ce terme désigne « a law or commandment solemnly imposed in the presence of divine witnesses by a suzerain upon an individual or people who have no option but acceptance of the terms ». Cette définition, les témoins divins mis à part, s'applique exactement à 'édût de la Bible : l'alliance de Yahvé avec Israël est un pacte que le peuple doit accepter mais ne peut pas discuter, c'est un traité de vassalité, cf. G. E. MENDENHALL, *Covenant Forms in Israelite Tradition*, dans *Biblical Archaeologist*, XVII, 1954, pp. 50-76, réimprimé dans ID., *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East*, Pittsburgh, 1955. Étant donné que l'araméen et l'akkadien emploient toujours le mot au pluriel, on peut se demander s'il ne faudrait pas, en hébreu, vocaliser toujours 'édôt, qui est d'ailleurs attesté à l'état absolu par Dt. iv, 45 ; vi, 20 et plus souvent avec suffixes.

2. V. KOROŠEC, *Hittitische Staatsverträge. Ein Beitrag zu ihrer juristischen Wertung*, Leipzig, 1931, p. 100.

En Égypte, des écrits médicaux, auxquels on attribuait une grande antiquité, avaient été découverts, disait-on, d'une manière merveilleuse dans des sanctuaires¹. L'un d'eux, un traité sur les canaux du corps, avait été trouvé « sous les pieds du dieu Anubis à Létopolis », Pap. Ebers, 103, 1-2. Le doublet du Papyrus médical de Berlin, 163a, 15s., est plus explicite encore : le traité a été trouvé « en ancienne écriture dans un coffre contenant des livres, sous les pieds du dieu Anubis à Létopolis² ». Une rubrique, attachée à trois chapitres du Livre des Morts égyptien, dit, avec des légères variantes : « Ce chapitre a été trouvé à Khmoun (Hermopolis), écrit sur une tablette de lapis-lazuli (ou d'albâtre), sous les pieds de la Majesté de ce dieu vénérable (Thot), de l'écriture du dieu lui-même, au temps de Sa Majesté le roi de Haute et Basse Égypte Mykérinos³. » Ces rubriques rehaussaient le prestige des textes, mais elles correspondaient à un usage certifié par l'archéologie : à Dahshûr, sous le naos qui contenait la statue de *ka* du roi Hor (corégent d'Amenemhet III, à la fin de la XII^e dynastie ?), on a retrouvé une tablette d'albâtre inscrite d'un passage du Livre des Morts⁴.

Le traité de Ramsès II avec le roi hittite Hattousil avait été ainsi déposé sous les pieds des dieux. Dans une lettre en akkadien, écrite au roi de Mira, Ramsès dit : « Vois : l'écrit du serment que j'ai fait au Grand Roi, le roi de Hattu, mon frère, est déposé sous les pieds du [dieu Teshup] et devant les grands dieux : ils sont témoins des paroles du serment. Et vois : l'écrit du serment que le Grand Roi, le roi de Hattu, mon frère, m'a fait est déposé sous les pieds du dieu Soleil (d'Héliopolis) et devant les grands dieux : ils sont témoins

1. J. H. BREASTED, *The Edwin Smith Surgical Papyrus*, Chicago, 1930, p. 5 ; H. GRAPOW, *Von den medizinischen Texten*, Berlin, 1955, p. 101.

2. Les deux textes sont traduits dans H. GRAPOW, *Übersetzung der medizinischen Texte*, Berlin, 1958, p. 7.

3. *Livre des Morts*, ch. 30 B, F. LEXA, *La magie dans l'Égypte antique*, II, Paris, 1925, p. 17 ; chap. 64, E. NAVILLE, *La découverte de la loi sous le roi Josias*, dans *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, XXXVIII 2, 1910, p. 139 ; chap. 148, T. G. ALLEN, *Types of Rubrics in the Egyptian Book of the Dead*, dans *Journal of the American Oriental Society*, LVI, 1935, p. 151. Cette note ne paraît à aucun des trois endroits dans les textes de Chicago édités par T. G. ALLEN, *The Egyptian Book of the Dead. Documents in the Oriental Institute Museum*, Chicago, 1960.

4. J. DE MORGAN, *Fouilles à Dahchour* 1894, Vienne, 1895, pp. 92-94.

des paroles du serment¹.» L'expression employée, *ana* (ou *ina*) *šupal šêpê*, pourrait signifier seulement « aux pieds de », mais les textes précédemment cités et certains emplois de cette expression dans les lettres d'Amarna favorisent la traduction « sous les pieds de »².

*
* * *

Nous pouvons maintenant conclure brièvement. L'Ancien Orient nous a livré suffisamment de monuments et de textes pour illustrer le rôle et la forme des chérubins et de l'arche. Comme les sphinx ailés de Syrie et de Phénicie gardent l'arbre sacré et sont les assesseurs des trônes, les chérubins bibliques gardent l'arbre de vie et servent de siège pour Yahvé. L'arche, d'abord piédestal de Yahvé, est devenue le marchepied du trône des chérubins ; elle est le réceptacle des tables de l'alliance, qui sont ainsi placées sous les pieds de Yahvé comme ailleurs, dans le Proche-Orient, des textes religieux et les instruments des traités internationaux étaient déposés sous les pieds d'une statue divine.

Les chérubins-siège et l'arche-marchepied composent ensemble le trône de Yahvé. Sur l'histoire de ce trône et de l'expression « Yahvé Sabaoth, qui siège sur les chérubins », nous n'avons pas de témoignages clairs, mais nous pouvons faire des conjectures qui semblent raisonnables³. C'est à Silo que, pour la première fois, l'épithète de « Sabaoth, qui siège sur les chérubins » a été appliquée à Yahvé, 1 S., iv 4. C'est aussi à Silo que, pour la première fois, l'arche a été placée dans un sanctuaire construit. Il est vraisemblable que les Israélites ont approprié au culte de leur Dieu national un temple des Cananéens vaincus où l'on honorait un

1. C'est le texte KBo I, 24 + KUB III, 84, étudié en dernier lieu par E. EDEL, *Zeitschrift für Assyriologie*, XLIX, 1950, pp. 195-212, et par G. J. BOTTERWECK, *Alttestamentliche Studien F. Nötscher... gewidmet* (Bonner Biblische Beiträge, I), Bonn, 1950, pp. 26-32.

2. On serait tenté d'aller plus loin. Le marchepied d'un trône s'appelle en akkadien *šupalu* ou *šupal šêpê*, Amarna 14 II 12 et ailleurs, cf. B. LANDSBERGER et H. G. GÜTERBOCK, *Archiv für Orientforschung*, XII, 1937-1939, p. 55. Si l'on traduisait *ina šupal šêpê* de ce texte par « dans le marchepied », on aurait un parallèle absolu avec les tables de l'alliance déposées dans l'arche-marchepied mais les autres emplois de l'expression *ina šupal šêpê* conseillent la prudence.

3. La voie a été ouverte par O. EISSFELDT, *Jahve Zebaoth*, dans *Miscellanea Academica Berolinensia*, II 2, 1950, pp. 128-150 ; cf. ID., *Silo und Jerusalem* dans *Volume du Congrès, Strasbourg* (Supplement IV to *Velus Testamentum*) Leiden, 1957, pp. 138-146.

El Sabaot¹. L'image cultuelle de ce temple pouvait être une statue divine siégeant sur un trône supporté par des sphinx ailés (qui étaient peut-être déjà appelés des chérubins). De même qu'après la prise de Jérusalem, El 'Elyôn, le dieu de Melchisédech, Gn., xiv, 19-20, est devenu une appellation de Yahvé, ainsi les Israélites ont adopté la tradition cultuelle de Silo et l'arche est devenue « l'arche de Dieu, sur laquelle est invoqué le nom de Yahvé Sabaot, qui siège sur les chérubins », 2 S., vi, 2. Cette formule est une légitimation des titres nouveaux donnés à Yahvé en relation avec l'arche, antique symbole de sa présence au milieu de son peuple². Il ne suit pas nécessairement qu'en plus de l'arche ait existé à Silo, dans le sanctuaire israélite, un trône (vide) de Yahvé supporté par des chérubins ; en tout cas, les textes n'en disent rien³ : l'idée a pu être empruntée au milieu cananéen sans qu'on ait imité sa traduction plastique. En revanche, nous savons qu'elle était exprimée concrètement dans le Temple, de Jérusalem par les chérubins qui encadraient l'arche. Mais cela était moins un emprunt qu'une transposition : les grands chérubins aux ailes éployées, placés de part et d'autre de l'arche et la dominant, rappelaient, certes, les trônes flanqués de sphinx ailés et leurs marchepieds ; cependant, cet ensemble ne constituait pas un siège où l'on pût s'asseoir, il symbolisait seulement un mode de la présence divine, qui gardait son mystère.

1. H. NYBERG, *Studien zum Religionskampf im Alten Testament*, dans *Archiv für Religionswissenschaft*, 1938, surtout pp. 368-372 ; E. NIELSEN, *Some Reflections on the History of the Ark*, dans *Congress Volume, Oxford* (Supplément VII to VT), Leiden, 1960, surtout pp. 63-65, pensent que la divinité honorée à Silo était El 'Elyôn. Mais l'hypothèse n'a pas d'appui dans les textes (*pace* Nyberg), qui ne rattachent El 'Elyôn qu'à Jérusalem, Gn., xiv, 19-20.

2. K. GALLING, *Die Ausrufung des Namens als Rechtsakt in Israel*, dans *Theologische Literaturzeitung*, LXXXI, 1956, col. 65-70, juge au contraire que l'expression signifie que Yahvé Sabaot, qui siège sur les chérubins, s'approprie l'arche d'un dieu cananéen. Mais, dans le culte de Yahvé, l'arche est plus ancienne que l'épithète « qui siège sur les chérubins », elle remonte au culte du désert, cf. p. 119, n. 3. GALLING et NIELSEN, *loc. cit.*, estiment en outre que ce titre ne s'est attaché à Yahvé qu'au Temple de Jérusalem : cela est contredit par 1 S., iv, 4, qu'il n'y a aucune raison de suspecter.

3. On ne suivra pas NIELSEN, *loc. cit.*, utilisant pour cela, d'ailleurs avec une prudence louable, le trône de 'Eli, 1 S., iv, 13, 18, dont le nom rappelle 'Elyôn et qui devient ainsi une figure légendaire.

ARCHE D'ALLIANCE ET TENTE DE RÉUNION*

La tradition sacerdotale du Pentateuque revient souvent et longuement sur le sanctuaire du désert. Elle l'appelle la Demeure, *miškan*, généralement (77 fois) sans précision, seulement 6 fois la « Demeure de Yahvé », 5 fois (dont 3 fois dans le même passage) la « Demeure du Témoignage¹ », et 3 fois la « Demeure de la Tente de Réunion ». Cette expression unit la dénomination propre à la tradition sacerdotale à celle qu'elle a en commun avec les autres traditions, *'ohèl mō'éd*, et qu'elle emploie elle-même le plus fréquemment (127 fois).

Elle décrit cette Demeure ou cette Tente dans Ex., xxvi et xxxvi, 8-38. C'est un sanctuaire démontable, un bâti rectangulaire tendu d'étoffes précieuses ; mais, « comme une tente au-dessus de la Demeure », sont jetées sur ce bâti des bandes d'étoffe en poil de chèvre, des peaux de bœuf teintes en rouge et une dernière couverture de cuir fin. Cette demeure est destinée à abriter « l'arche du Témoignage » *'ārôn hā-'édūt* (Ex., xxvi, 33 ; xl, 21), qui contient les « tables du Témoignage » ou de la Loi, reçues de Dieu (Ex., xxv, 16 ; xl, 20). Cette arche est une caisse en bois d'acacia, sur laquelle est posé le *kapporèt* ou « propitiatoire » : il est une plaque d'or aux extrémités de laquelle sont fixés deux chérubins qui se font vis-à-vis.

* Contribution à *A la rencontre de Dieu*, Mémorial A. Gelin, Le Puy, 1961, pp. 55-70. Albert Gelin s'est toujours préoccupé des problèmes culturels de l'Ancien Testament et il m'en parlait encore lorsque je le vis sur son lit d'hôpital le 10 janvier 1960. Je dédie à sa mémoire ces pages où je reprends et développe des opinions émises dans mes *Institutions de l'Ancien Testament*, II, 1960, en tenant compte de quelques travaux plus récents.

1. Sur cette expression, cf. L. Rost, *Die Wohnstätte des Zeugnisses*, dans *Festschrift Baumgärtel* (Erlangen Forschungen A 10), Erlangen, 1959, pp. 158-165.

Les références des autres traditions du Pentateuque sont, au contraire, très laconiques. Le Deutéronome ne parle qu'une fois de la Tente de Réunion (Dt., xxxi, 14-15), et l'on s'accorde à considérer ce passage comme provenant d'une tradition prédeutéronomiste. Il s'étend un peu plus sur l'arche qu'il appelle l'arche d'Alliance, *'ārôn habberît*: c'est un coffre en bois d'acacia qui contient les tables sur lesquelles sont écrites les Dix Paroles (Dt., x, 1-5), les « tables de l'Alliance » (cf. Dt., ix, 9 s.) ; l'arche est confiée aux lévites (Dt., x, 8 ; cf. xxxi, 9), et le livre du Deutéronome devra être placé à côté d'elle (Dt., xxxi, 26).

Dans les deux traditions les plus anciennes du Pentateuque, la Tente de Réunion n'est mentionnée que quatre fois : elle est dressée par Moïse qui va y consulter Yahvé (Ex., xxxiii, 7-11) ; elle est le lieu où les soixante-dix anciens reçoivent une part de l'esprit de Moïse (Nb., xi, 16 ss) ; c'est à la Tente de Réunion qu'Aaron et Myriam sont condamnés pour avoir voulu s'égalier de Moïse (Nb., xii, 4-10) ; enfin, un texte obscur parle des femmes qui servaient à l'entrée de la Tente de Réunion (Ex., xxxviii, 8). Nulle part cette tente n'est décrite. Dans les mêmes traditions, l'arche n'est mentionnée que deux fois : elle précède les Israélites dans leur marche au désert et en marque les étapes (Nb., x, 33-36) ; elle ne quitte pas le camp lorsque les Israélites attaquent les Cananéens, contrairement à l'ordre de Moïse, et se font battre (Nb., xiv, 44). Pas plus que la Tente, cette arche n'est décrite par les sources anciennes. Ni ces sources ni le Deutéronome ne mettent l'arche en relation explicite avec la Tente, comme fait la tradition sacerdotale.

On ne peut donc éviter de se poser deux questions : l'arche et la Tente remontent-elles vraiment à la période nomade d'Israël ? et, si la réponse est affirmative, l'arche était-elle vraiment abritée sous la Tente ?

*
* *

Quant à la Tente, on doit admettre que la seule description que nous en ayons — celle de la tradition sacerdotale — nous offre une réplique réduite et démontable du Temple de Jérusalem¹ : la Demeure est juste moitié moins grande que

1. Cependant, F. M. CROSS, *The Tabernacle*, dans *Biblical Archaeologist* X, 1947, surtout pp. 62 ss, veut y retrouver la tente que David dressa pour l'arche. Peu de biblistes souscriront au jugement étonnant d'Y. KAUFMANN

le Temple, elle a la même division intérieure et, comme le Temple, elle est entourée d'un parvis. Mais cette tradition n'a pas pu évincer un souvenir plus ancien : elle met ce sanctuaire préfabriqué à l'abri d'une tente (Ex., xxvi, 7-14 ; xxxvi, 14-19)¹. C'est la Tente de Réunion des autres traditions. Une tente est un élément essentiel de la vie nomade et un élément étranger à la vie sédentaire : il n'y a aucune raison de nier que les Israélites au désert aient eu une tente sacrée. On peut légitimement invoquer l'analogie de la *qubbah* des tribus arabes d'avant l'Islam² : une petite tente de cuir

« Whatever points of contact exist between the portable oracle-tent of P and the Second Temple are due to the later endeavour to put into effect as much as possible of the archaic legislation of P », *The Religion of Israel*, Chicago, 1960, p. 184 ; c'est prendre les choses à l'envers : le sanctuaire des textes sacerdotaux n'est pas une « oracle-tent » ; il combine la vieille Tente de Réunion avec des souvenirs du Temple de Salomon (le plan de la Demeure, l'arche dans le Saint des Saints) et avec des traits propres au Temple d'après l'Exil (le *kapporèt* et les chérubins, substitut de l'arche disparue avec les grands chérubins qui la couvraient ; le chandelier à sept branches au lieu des dix lampadaires du Temple de Salomon).

1. C'est la combinaison de deux éléments traditionnels, le Temple et la Tente, ce n'est pas l'amalgame de deux documents, PA et PB, comme pense K. GALLING, dans G. BEER, *Exodus*, Tübingen, 1939, pp. 133-137 ; cf. la critique de M. NOTH, *Exodus*, Göttingen, 1959, pp. 171 ss, et l'étude de M. HARAN, sur laquelle je reviendrai, *The Nature of the « 'Ohēl Mō'ēdh » in Pentateuchal Sources*, dans *Journal of Semitic Studies*, V, 1960, pp. 50-65.

2. Sur la *qubbah*, cf. H. LAMMENS, *Le culte des bétyles et les processions religieuses chez les Arabes préislamiques*, dans BIFAO, XVII, 1920, pp. 39-101, reproduit dans *L'Arabie Occidentale avant l'Hégire*, Beyrouth, 1928, pp. 100-181 ; J. MORGENSTERN, *The Ark, the Ephod and the Tent*, dans HUCA, XVII, 1942-43, pp. 207-229. Les monuments figurés permettent de remonter plus haut que les textes arabes : deux terres cuites romaines publiées par F. CUMONT, *Études Syriennes*, Paris, 1917, pp. 263-273, un bas-relief de Palmyre du I^{er} siècle ap. J.-C., représentant un chameau portant une tente dans une procession religieuse, H. SEYRIG, *Antiquités Syriennes* 17, dans *Syria*, XV, 1934, pp. 159-165, reproduit, avec quelques retouches, dans les *Antiquités Syriennes* du même auteur, II, Paris, 1938, pp. 14-20. Le mot *qubbā* se rencontre en fait dans les inscriptions palmyréniennes, H. INGHOLT, *Berytus*, III, 1936, pp. 85-88 ; D. SCHLUMBERGER, *La Palmyrène du Nord-Ouest*, Paris, 1951, p. 158, n° 43. Les tessères de Palmyre, où S. Ronzevalle reconnaissait des chameaux porteurs d'une *qubbah* sont seulement décrits par H. Seyrig comme figurant des chameaux de caravane, chargés, dans H. INGHOLT, H. SEYRIG, J. STARCKY, *Recueil des tessères de Palmyre*, Paris, 1955, Index p. 200. Cependant, J. STARCKY interprète certaines d'entre elles comme représentant une *qubbah*, dans son *Palmyre*, Paris, 1952, p. 114. De même, R. ETTINGHAUSEN, *Lusterware of Spain*, dans *Ars Orientalis*, I, 1954, pp. 134-135. Cet auteur publie, en outre, une stèle de Qanawāt, seulement décrite par H. INGHOLT, *loc. cit.*, p. 86, et où le R. P. Mousterde avait reconnu une *qubbah*. Ettinghausen y ajoute une terre cuite de la collection Seyrig, remontant aux x^e-viii^e siècles av. J.-C. Ce dernier exemple paraît être le moins sûr.

rouge (cf. Ex., xxvi, 14 !), qui était portée à dos de chameau dans les déplacements, les processions religieuses et au combat ; on venait y chercher des oracles (cf. Ex., xxxiii, 7 !) et des jeunes filles en avaient la garde (cf. Ex., xxxviii, 8 !).

L'ancienneté de l'arche est plus discutée et on la considère souvent comme un emprunt aux civilisations sédentaires de Canaan¹. Cependant, les plus anciennes traditions du Pentateuque la connaissent et la mettent en relation avec les déplacements des ancêtres d'Israël au désert et les combats qu'ils y livrèrent. D'après Nb., x, 33-36, au départ du Sinaï, l'arche précède les Israélites, cherchant les gîtes d'étapes, et l'on cite deux exclamations rythmées qui marquaient le départ et l'arrêt de l'arche² : « Pars, Yahvé, que tes ennemis se dispersent... » et « Reviens, Yahvé, vers les multitudes des milliers d'Israël ». L'archaïsme certain de ce texte rend vraisemblable qu'il remonte aux origines d'Israël³. Il n'y a pas davantage de raison de nier l'ancienneté de Nb., xiv, 44, qui attribue à l'arche, dans les combats, le même rôle qu'elle a dans le récit ancien de 1 S., iv. De fait, l'arche, dans sa double fonction de guide et de *palladium* guerrier, est solidement ancrée dans les traditions sur l'entrée de Canaan (Jos., iii-vi). Le nom même de ce meuble sacré est une preuve d'ancienneté⁴ : il s'appelle *'ârôn*, qui signifie

1. M. DIBELIUS, *Die Lade Jahwes*, Göttingen, 1906, pp. 111-119 ; G. WESTPHAL, *Jahwes Wohnstätten nach den Anschauungen der alten Hebräer*, Giessen, 1908, pp. 55-59 ; R. HARTMANN, *Zelt und Lade*, dans ZAW, XXXVII, 1917-18, pp. 202-244 ; H. GRESSMANN, *Die Lade Jahwes und das Allerheiligste des Salomonischen Tempels*, Berlin, 1920, pp. 70-71, et plus récemment : G. VON RAD, *Zelt und Lade*, dans *Neue Kirchliche Zeitschrift*, XLII, 1931, pp. 476-498, reproduit dans ses *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, München, 1958, pp. 109-129 ; A. KUSCHKE, dans ZAW, LXIII, 1951, p. 83, n. 54 ; E. NIELSEN, *Some Reflections on the History of the Ark*, dans *Congress Volume Oxford 1959* (Suppl. VII to VT, Leiden, 1960, pp. 61-74. E. KUTSCH, art. *Lade*, dans *Religion in Geschichte und Gegenwart*³, 1960, col. 197-199.

2. Le v. 34 est secondaire et le grec le met après le v. 36. Il est possible que le *nûn* inverti mis par la Massore au début du v. 35 et à la fin du v. 36 indique simplement qu'il faut ainsi transposer les versets ; cela ne signifie rien pour leur âge.

3. O. EISSFELDT, *Lade und Stierbild*, dans ZAW, LVIII, 1940-41, pp. 190-215. Naturellement, cette conclusion est rejetée par tous ceux qui mettent l'origine de l'arche en Canaan. E. NIELSEN, *l. c.*, pp. 65-68, rattache les vv. 35-36 à une liturgie de couronnement royal au Temple de Jérusalem. M. NOTH, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart, 1948, pp. 223, 265, estime que tout le passage Nb., x, 29-36, bien qu'il appartienne à la rédaction J, n'est pas l'un des éléments les plus anciens de la tradition.

4. G. VON RAD, *Gesammelte Studien...*, p. 118 ; *Theologie des Alten Testaments*, I, p. 236, n. 104.

« coffre » (cf. Gn., I, 26 ; 2 R., XII, 10-11), et c'est bien ainsi que le décriront les traditions deutéronomique et sacerdotale. Cependant, dès le premier récit circonstancié des livres historiques, l'arche apparaît comme le « trône de Yahvé Sabaot, qui siège sur les chérubins » (1 S., IV, 4) ; cette appellation semble provenir du premier sanctuaire fixe que nous connaissions pour l'arche, celui de Silo¹. Nous verrons comment les deux conceptions peuvent se concilier ; retenons seulement ici que l'interprétation de l'arche comme un trône s'ajoute alors à la définition nominale de l'arche comme un coffre : les traditions deutéronomique et sacerdotale conservent un souvenir très ancien, antérieur à la sédentarisation.

*
* *

Étant admis que l'arche et la Tente remontent à la période nomade d'Israël, un second problème se pose : quelle relation y a-t-il entre les deux objets et peut-on admettre comme historique la présentation sacerdotale, qui abrite l'arche sous la Tente de Réunion ? Cela semble, en effet, s'opposer aux données des traditions les plus anciennes qui : 1^o ne mentionnent jamais ensemble l'arche et la Tente ; 2^o leur donnent une place différente ; 3^o leur assignent un rôle différent ; 4^o conçoivent d'une manière différente la présence de Dieu attachée à l'arche et à la Tente. Il faut examiner successivement ces difficultés.

1^o Il est vrai que les traditions anciennes du Pentateuque ne mettent jamais explicitement l'arche en relation avec la Tente de Réunion. Mais nous avons vu que les mentions de l'arche ou de la Tente étaient très rares dans ces traditions et se trouvaient dans des contextes variés. D'autre part, ni l'arche ni la Tente ne sont décrites et leur origine n'est pas expliquée : cela prouve que, comme dans bien d'autres cas et spécialement pour tout ce qui touche au culte, la dernière rédaction sacerdotale n'a conservé que des bribes de ces traditions anciennes. On ne peut donc pas arguer de leur silence. D'ailleurs, il y a un cas où le texte actuel semble bien faire allusion à l'arche en rapport avec la Tente : Ex., XXXIII, 7-11 est un fragment de ces traditions anciennes,

1. O. EISSFELDT, *Jahwe Zebaoth*, dans *Miscellanea Academica Berolinensia*, II, 2, 1950, surtout pp. 139-146 ; *Silo und Jerusalem*, dans *Volume du Congrès, Strasbourg 1956* (Suppl. IV to VT), Leiden, 1957, surtout pp. 143-144.

qui n'est lié ni à ce qui le précède ni à ce qui le suit. Il concerne la Tente de Réunion et il commence ainsi : « Moïse prenait la Tente et il la plantait pour ' lui ' (*wenâlâh-lô*) en dehors du camp. » Le pronom masculin est généralement rapporté à Yahvé ou à Moïse par les commentateurs récents¹, mais 'ārôn est masculin en hébreu et le pronom peut se rapporter à l'arche, dont il aurait été question dans le contexte immédiat duquel Ex., xxxiii, 7-11 a été arraché²; un parallèle frappant est fourni par 2 S., vi, 17 : à Jérusalem, l'arche est déposée « dans la tente que David avait dressée pour elle (*nâlâh-lô*)³ ». Par ailleurs, il est significatif que David, introduisant dans sa nouvelle capitale cette arche qui avait séjourné dans le temple de Silo, dans la maison d'Abinadab à Qiryat-Yéarim (1 S., vii, 1 ; 2 S., vi, 3), enfin dans celle d'Obed-Édom (2 S., vi, 10-11), l'abrite dans une tente dressée pour elle et non pas dans un sanctuaire bâti : ce n'est pas une mesure provisoire, puisque David se construira d'abord un palais avant de penser à l'arche (2 S., vii, 2), et que cette tente subsistera jusqu'au règne de Salomon⁴, c'est la volonté de se rattacher au culte du désert dont le souvenir se maintenait⁵. Le même souvenir est inhérent à la prophétie de Natân : à David qui se repent de laisser l'arche de Dieu sous une toile, Yahvé répond qu'il a voyagé ainsi avec les Israélites au désert⁶. Il y a, enfin, une raison générale : l'arche ne pouvait pas rester à découvert, elle était sous un abri, qui, chez des nomades, ne pouvait être qu'une tente.

1. Deux exemples : G. BEER, *Exodus*, 1939 (Yahvé) ; M. NOTH, *Exodus*, 1960 (Moïse) ; cf. aussi M. HARAN, *Journal of Semitic Studies*, V, 1960, p. 53.

2. Cf. surtout O. EISSFELDT, *Lade und Stierbild*, dans ZAW, LVIII, 1940-41, pp. 191 ss. Il est approuvé par G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments*, I, p. 236, n. 103.

3. Ex., xxxiii, 7 : *umošeh yiqqah 'et-hâ'ohel wenâlâh-lô* ; 2 S., vi, 17 : *betôq hâ'ohel 'ašer nâlâh-lô dâwid*.

4. C'est la tente de 1 R., i, 39, 50 ; ii, 28-30.

5. Cf. A. KUSCHKE, ZAW, LXIII, 1951, pp. 89-90.

6. 2 S., vii, 6 « sous une tente et un abri ». Les deux mots 'ohel et *miškan* sont synonymes, cf. l'emploi profane de *miškan* pour désigner l'habitation des nomades dans les anciens textes de Nb., xvi, 24 ; xxiv, 5, et, plus tôt, le parallélisme entre *ahl(m)* et *mškt* dans les poèmes de Râs Shamra, *Keret*, III, iii, 17-19 ; 2 *Aqhat* V, 32-33. Ce n'est pas sans motif que la rédaction sacerdotale a repris ce terme archaïque pour désigner la « Demeure » du désert qu'elle combinait avec la « Tente » des traditions anciennes, cf. F. M. CROSS, *The Tabernacle*, dans *Biblical Archaeologist*, X, 1947, surtout pp. 65-68. Il n'y a donc pas de raison suffisante pour considérer *miškan* comme une glose deutéronomiste dans 2 S., vii, 6 (contre A. KUSCHKE, ZAW, LXIII, 1951, p. 86).

2° Cela est bien entendu, dira-t-on¹, mais cette tente n'était pas la Tente de Réunion, pas plus que n'était la tente préparée par David, malgré la glose de 1 R., VIII, 4². En effet, la Tente n'était pas dressée à l'endroit où l'arche était déposée : la Tente de Réunion était hors du camp (Ex., XXXIII, 7-11 ; Nb., XI, 26-30 ; XII, 4) ; au contraire, l'arche était « au milieu du camp » (Nb., XIV, 44)³. Mais cela est une interprétation du texte qui dit seulement que Moïse et l'arche « ne s'éloignèrent pas *miqqèrèb hammahāneh* ». Le mot *qèrèb* ne désigne pas ici le « milieu » ni même l'« intérieur » du camp et l'expression a un sens général, comme dans Dt., II, 14 et 15. La phrase signifie seulement que Moïse et l'arche ne quittèrent pas le camp pour accompagner Israël au combat, elle ne nous dit rien sur l'emplacement précis de l'arche. En fait, les traditions anciennes ne nous renseignent sur la position de l'arche que dans les déplacements d'Israël et, alors, elle est à part du camp des Israélites en marche : elle le précède et le guide (Nb., X, 33). Ce renseignement est d'autant plus intéressant qu'immédiatement avant (Nb., X, 21), la rédaction sacerdotale assigne au mobilier sacré, *miqdâš* (qui comprend en premier lieu l'arche), une place juste au milieu de la caravane, ce qui correspond à la position de l'arche au centre du camp dans cette même tradition. Il n'y a donc aucun texte ancien qui contredise à un emplacement de l'arche sous la Tente de Réunion.

3° On objecte alors que l'arche et la Tente ont des fonctions différentes et inconciliables. Nous ne retiendrons que deux expressions récentes de cette opinion. Pour G. von Rad, la Tente est le lieu où Yahvé apparaît dans la nuée et se rencontre avec Moïse pour lui donner ses instructions ; ce n'est pas un lieu de culte, c'est une tente oraculaire. L'arche est conçue comme le siège de Yahvé et le centre du culte. Cela représente deux théologies opposées : une théologie de l'apparition et une théologie de la présence et « on ne peut d'aucune manière admettre que dans la Tente (du désert)

1. Ici et dans les paragraphes suivants, j'ai surtout en vue l'étude la plus récente, celle de M. HARAN, *The Nature of the 'Ohāl Mo'ēdh* in *Pentateuchal Sources*, dans *Journal of Semitic Studies*, V, 1960, pp. 50-65.

2. La mention de la Tente de Réunion dans ce verset est effectivement une glose : cette Tente disparut lorsque les Israélites abandonnèrent la vie nomade et se fixèrent en Canaan ; mais le glossateur renouvelle (consciemment ou non) l'effort de David pour rattacher le culte de Jérusalem à celui du désert.

3. M. HARAN, *l. c.*, pp. 50 et 54.

l'arche se soit déjà trouvée¹ ». G. von Rad, d'ailleurs, n'admet pas que l'arche remonte à la période nomade d'Israël, comme il l'admet pour la Tente, mais M. Haran, qui reconnaît que l'arche et la Tente ont existé simultanément au désert, affirme aussi nettement leur différence : la Tente de Réunion est une institution prophétique, elle n'est associée à aucun acte du culte, elle est vide, simplement un lieu de retraite où Moïse reçoit les communications occasionnelles de Dieu. L'arche, au contraire, est une institution sacerdotale, le noyau d'un sanctuaire où Yahvé réside en permanence². L'arche avec les chérubins constitue le trône de Yahvé, dont l'arche est le marchepied et dont les chérubins aux ailes étendues et jointes forment le siège³.

Cependant, si l'on s'en tient — comme il se doit — aux seules traditions anciennes qui peuvent représenter l'état du désert, cette opposition apparaît en grande partie factice. La définition de la Tente de Réunion comme une tente oraculaire s'appuie sur les vieux textes d'Ex., xxxiii, 7-11 ; Nb., xi, 16-30 ; xii, 4-10, et cette définition est exacte. Mais elle n'exclut pas tout rapport avec le sacerdoce et avec le culte. Les prêtres ont été au début et ils sont restés longtemps des donneurs d'oracles et c'est la première fonction que Dt., xxxiii, 8-10 attribue aux fils de Lévi. On allait « consulter Yahvé » auprès d'un prêtre, dans un sanctuaire (Jg., xviii, 5 ; 1 S., x, 17 ; xxii, 13-15), comme les Israélites allaient « chercher Yahvé » à la Tente de Réunion (Ex., xxxiii, 7). Sans doute, Moïse n'est jamais appelé prêtre en dehors du Ps., xcix, 6, mais il a, d'une manière éminente, tous les caractères sacerdotaux. Après le maniement de l'oracle, Dt., xxxiii, 8-10 attribue aux prêtres l'enseignement des *mišpālîm* et des *tôrôl* (lire le pluriel) : d'après Ex., xviii, 20, qui est une tradition ancienne, Moïse se réservera de faire connaître au peuple les *huqqîm* et les *tôrôl* de Yahvé. Dans Dt., xxxiii, 8-10, la dernière fonction des prêtres est le service de l'autel : dans le récit élohiste de l'alliance du Sinaï, Moïse, après avoir communiqué les *mišpālîm* de Yahvé, dresse un autel, fait immoler des victimes et asperge

1. *Theologie des Alten Testaments*, I, 1957, pp. 234-237.

2. M. HARAN, *Journal of Semitic Studies*, V, 1960, pp. 50-65.

3. M. HARAN, *The Ark and the Cherubim*, dans *Israel Exploration Journal*, IX, 1959, pp. 30-38, 89-94.

avec leur sang l'autel et le peuple (Ex., xxiv, 3-8)¹. Il est bien vrai qu'aucun acte spécifiquement cultuel n'est rattaché à la Tente de Réunion, mais les mêmes traditions anciennes ne disent également rien d'un culte auprès de l'arche. Il faut se souvenir encore ici que tout, ou à peu près tout, ce qui concerne le culte dans le Pentateuque appartient à la rédaction sacerdotale.

En revanche, il est vraisemblable que l'arche a joué un rôle dans les oracles : elle était le signe de la présence divine et il semble naturel qu'on soit allé devant elle pour « chercher Yahvé ». Une confirmation pourrait se trouver dans Jg., xx, 27-28 : les Israélites consultent Yahvé à Béthel et l'on rappelle alors que l'arche s'y trouvait et que Pinhas, petit-fils d'Aaron, la desservait. Le texte est littérairement assez jeune, mais le fait (consultation de Yahvé et présence de l'arche) ne doit pas être inventé². C'est devant l'arche, à Silo, que Samuel entend pour la première fois la parole de Dieu (1 S., iii), comme ce sera devant l'arche, au Temple, qu'Isaïe aura sa vocation de prophète (Is., vi). La rédaction sacerdotale du Pentateuque elle-même a gardé un souvenir de ce rôle oraculaire de l'arche : elle dit que c'est du haut du *kapporèt*, d'entre les chérubins placés sur l'arche, que Dieu donnera ses ordres aux Israélites (Ex., xxv, 22 ; Nb., vii, 89) ; c'est le lieu fixé pour la rencontre avec Dieu (Ex., xxx, 6), là où il apparaît (Lv., xvi, 2). On peut donc raisonnablement demander si la Tente de Réunion n'est pas une tente oraculaire précisément parce qu'elle abrite l'arche.

Enfin, si la Tente de Réunion était seulement une tente vide, on se demande pourquoi Josué, serviteur de Moïse, ne la quittait jamais (Ex., xxxiii, 11), et l'on pense naturellement au rôle de Samuel dans le sanctuaire de l'arche à Silo³.

1. Sur le sacerdoce de Moïse, cf. G. B. GRAY, *Sacrifice in the Old Testament*, Oxford, 1925, pp. 194-210 ; Ed. JACOB, *Théologie de l'Ancien Testament*, Neuchâtel, 1955, p. 200 ; Ch. HAURET, *Moïse était-il prêtre?* dans *Biblica*, XL, 1959, pp. 509-521 = *Studia Biblica et Orientalia*, I, *Vetus Testamentum*, Rome, 1959, pp. 375-387.

2. Cf. O. EISSFELDT, ZAW, LVIII, 1940-41, p. 198. En revanche, on ne peut pas se servir du texte massorétique de 1 S., xiv, 18, où Saül voulant consulter Yahvé, demande au prêtre Ahiyya d'apporter l'arche ; il faut évidemment suivre le grec, qui parle de l'éphod : celui-ci est aux mains d'Ahiyya, d'après le v. 3, et l'arche était alors à Qiryat-Yéarim.

3. Déjà WELLHAUSEN, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, 3, p. 131. HARAN proteste : « Il va sans dire que Josué dans la Tente remplit l'office de l'assistant d'un prophète et non de l'acolyte d'un prêtre », *Journal of Semitic Studies*, I, c.,

Il faut aussi tenir compte du texte d'Ex., xxxviii, 8, mentionnant les femmes qui « faisaient le service » à l'entrée de la Tente de Réunion : le même verbe est appliqué aux lévites qui desservent le sanctuaire de la tradition sacerdotale (Nb., iv, 23 ; viii, 24). La *qubbah* des Arabes préislamiques, à laquelle nous avons comparé la Tente de Réunion, avait également une garde féminine et il semble bien qu'elle n'était pas vide : elle abritait les idoles de la tribu et servait à leur transport¹. Il est normal qu'à défaut d'une image divine — qu'Israël n'acceptait pas — la Tente ait couvert l'arche qui était, d'une manière que nous allons préciser, le signe de la présence de Yahvé.

4^o La plus grave objection reste, en effet, à résoudre : Yahvé apparaît occasionnellement à la Tente, il réside d'une manière permanente au-dessus de l'arche. Ces deux idées sont certainement inconciliables ; mais il faut voir si elles sont vraiment exprimées dans les textes anciens.

Les textes qui concernent la Tente sont suffisamment explicites : elle s'appelle *'ohèl mó'éd*, la Tente de Réunion, ou de Rencontre, ou de Rendez-vous et, quand Moïse y entre, la colonne de nuée qui enveloppe Yahvé descend (Ex., xxxiii, 7-9) ; quand les soixante-dix anciens ont été rangés autour de la Tente, Yahvé descend (Nb., xi, 24-25) ; quand Moïse, Aaron et Myriam sont arrivés à la Tente, Yahvé descend et leur parle, puis il part et la nuée quitte la Tente (Nb., xii, 4-10). Il ne peut y avoir aucun doute : c'est une présence transitoire. Le contraste est frappant avec la tradition sacerdotale, qui conserve cependant la nuée comme signe de la présence divine : dès que la Demeure est achevée, la nuée en prend possession et elle lui reste attachée, obscure pendant le jour et lumineuse pendant la nuit, on ne lève le

p. 57. Cependant, on ne voit pas quel pourrait être le rôle de cet assistant dans la tente oraculaire, vide, telle que Haran en décrit le fonctionnement. A moins que Josué n'y assurât une « permanence », pour prendre les communications imprévues de Yahvé, comme l' imagine drôlement J. MORGENSTERN, qui d'ailleurs compare Josué à Samuel, HUCA, XVIII, 1943-44, p. 29.

1. H. LAMMENS, BIFAO, XVII, 1920, pp. 40 ss, 47 ss. J. MORGENSTERN, HUCA, XVII, 1942-43, pp. 207 ss, est encore plus affirmatif et il cite, pp. 213-214, n. 89, un texte de Tabarî, relatif à deux idoles conduites au combat et abritées sous une tente gardée par dix hommes. Il se réfère à la version persane des *Annales*, traduite par Zotenberg. Je ne puis pas vérifier, mais le texte arabe, *Annales*, I, 752 (De Goeje) parle seulement des deux idoles gardées par un nombre indéterminé d'hommes et ne mentionne pas de tente.

camp que lorsque la nuée s'élève pour donner le signal du départ (Ex., XL, 34-38 ; Nb., ix, 15-23). Si l'on se souvient que cette nuée et ce feu, d'après la même tradition sacerdotale, ont marqué la théophanie du Sinaï (Ex., xxiv, 15b-18a), la Demeure devient ainsi le lieu d'une théophanie perpétuelle.

Et c'est ainsi, nous dit-on, que l'arche a été considérée dès le début. D'après les récits circonstanciés de 1 S., iv-vi ; 2 S., vi ; 1 R., viii, la présence divine est attachée à l'arche d'une manière permanente : lorsqu'elle arrive au camp philistin, les Philistins disent : « Dieu est venu au camp » (1 S., iv, 7) ; la capture de l'arche signifie que la « gloire » (la manifestation de Dieu) a été bannie d'Israël (1 S., iv, 22) ; après les Philistins, les habitants de Bet-Shémesh subissent les effets redoutables de cette présence et ils s'écrient : « Qui pourrait tenir en face de Yahvé, le Dieu Saint ? » (1 S., vi, 20) ; lorsque David danse devant l'arche, il danse « devant Yahvé » (2 S., vi, 14, 16, 21) ; quand l'arche y entre, le Temple de Salomon est rempli par la nuée et par la gloire de Yahvé (1 R., viii, 10-11). L'arche est, en effet, le trône sur lequel Yahvé siège, invisible, sur les chérubins (1 S., iv, 4 ; 2 S., vi, 2). Le Debir du Temple, où l'arche est déposée, devient la « demeure » de Yahvé, le lieu où il réside (rac. *yāšāb*) à jamais (1 R., viii, 13 ; cf. Ps., cxxxii, 14). L'histoire d'Ézéchiass illustre concrètement cette croyance : ayant reçu la lettre de Sennachérib, il monte au Temple, « il la déplie devant Yahvé », il prie « devant Yahvé » et dit : « Yahvé, Dieu d'Israël, qui sièges (*yošēb*) sur les chérubins... » (2 R., xix, 14-15).

Or c'est déjà cette présence permanente qu'exprime, semble-t-il, le vieux texte de Nb., x, 33-36 que nous avons rapporté au temps du nomadisme : quand l'arche part, Moïse dit : « Pars, Yahvé, que tes ennemis se dispersent » ; quand elle fait halte, il dit : « Reviens, Yahvé, aux multitudes des milliers d'Israël ». Certains auteurs ont noté que ces exclamations conviendraient mieux à un rituel de guerre (cf. 1 S., iv, 3-9 ; Ps., lxxviii, 2), ou à une procession liturgique (cf. Ps., cxxxii, 8), qu'aux migrations du désert¹ ; mais les déplacements d'une tribu sont ordonnés comme une procession et, dans un pays inconnu ou hostile, ils prennent l'allure d'une marche militaire. Il reste que, dans ce texte, Yahvé paraît lié aux mouvements de l'arche.

1. E. NIELSEN, *Congress Volume, Oxford, 1959* (Suppl. VII to VT), Leiden, 1960, pp. 65-68.

Je dis « paraît », car la question est de savoir si ces invocations s'adressent à Yahvé actuellement et immédiatement présent au-dessus de l'arche ou à Yahvé pour requérir sa présence à l'occasion des mouvements de l'arche. Il est certain que l'arche est un signe de la présence divine, mais a-t-on conçu dès le début l'arche comme le siège permanent de cette présence ou comme le lieu où Dieu se rendait présent d'une manière spéciale lorsqu'il le jugeait bon ou qu'il répondait à l'appel de son peuple ? La seconde solution est favorisée par l'emploi de *šûbah*, « reviens », au v. 36. La correction *šebah*, « assieds-toi », qui a été proposée, et la traduction de *qûmah* par « lève-toi » sont inspirées par la conception de l'arche comme le trône de Yahvé, mais cette conception n'apparaît qu'à partir de la fixation de l'arche au sanctuaire de Silo, où elle fut appelée pour la première fois l'arche de Yahvé « qui siège sur les chérubins »¹. De ce trône, l'arche est le marchepied et les chérubins sont le siège². De fait, l'arche est appelée le « marchepied » de Yahvé dans 1 Ch., xxviii, 2³, et c'est elle qui est ainsi désignée sûrement dans Ps., xcix, 5 ; cxxxii, 7, probablement dans Lm, ii, 1. La fonction de l'arche comme marchepied du trône se concilie d'ailleurs avec son ancienne détermination comme un coffre, *'ārôn*, réceptacle des tables du Sinaï : l'instrument du traité avec Yahvé est déposé sous les pieds de Dieu, et l'on a d'excellents parallèles extrabibliques⁴. Je ne citerai que les plus explicites. Une rubrique qui revient

1. Cf. p. 265, n. 1.

2. M. HARAN, *The Ark and the Cherubim*, dans *Israel Exploration Journal*, IX, 1959, pp. 30-38, 89-94. Mais il dépasse sans doute le but lorsqu'il dit, p. 36, que les chérubins n'ont pu servir de siège que parce que leurs ailes étendues se rejoignaient (cf. 1 R., vi, 27). Dans les parallèles archéologiques, qu'on invoque à bon droit, les « chérubins » encadrent le siège, ils n'en constituent pas la partie portante ; d'autre part, les chérubins du Temple de Salomon « couvrent » l'arche (1 R., viii, 7), comme ceux de la tradition sacerdotale « couvrent » le *kapporèt* (Ex., xxv, 20 ; xxxvii, 9). Il faut laisser à cette présentation du « siège » de Yahvé le caractère indécis qui correspond au mode mystérieux de la présence divine.

3. L'expression est évidemment parallèle à « l'arche de l'alliance de Yahvé » qui précède et ne se réfère pas à tout le Temple, comme pense HARAN, *l. c.*, p. 90, n. 12 ; il interprète aussi du Temple tout entier, *ibid.*, p. 91, n. 13, les Ps. xcix, 5 ; cxxxii, 7, que je vais citer.

4. J'étudie les parallèles entre les chérubins et l'arche d'une part, les trônes vides et les marchepieds des textes et des monuments orientaux d'autre part, dans une contribution au volume des *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* (Beyrouth), dédié au R. P. R. Mousterde [ici, pp. 231-259].

en plusieurs endroits, et avec des variantes, dans le Livre des Morts égyptien dit : « Cette formule fut trouvée à Khmoun (Hermopolis) sous les pieds du dieu majestueux (Thot), écrite sur une brique de métal de la Haute Égypte par la main propre du Dieu sous le signe de sa majesté le roi de la Haute et Basse Égypte Ménkawre¹. » Quel que soit l'aspect légendaire de cette information, l'expression « sous les pieds » doit être prise à la lettre : à Dahshûr, on a retrouvé un naos contenant la statue de *ka* du roi Hor (corégent d'Amenemhet III, fin de la XII^e dynastie ?) ; la statue était debout et, sous le naos, avait été déposée une tablette d'albâtre, inscrite d'un passage du Livre des Morts². Une lettre de Ramsès II relative à son traité avec Hattusil dit : « Vois : l'écrit du serment que j'ai fait au Grand Roi, le roi de Hattu, mon frère, est déposé sous les pieds du dieu [Teshup ?] et devant les grands dieux ; ils sont témoins des paroles du serment. Et vois : l'écrit du serment que le Grand Roi, le roi de Hattu, mon frère, m'a fait, est déposé sous les pieds du dieu Soleil [d'Héliopolis] et devant les grands dieux ; ils sont témoins des paroles du serment³. »

Les chérubins du trône de Yahvé sont une acquisition de l'époque sédentaire : ils ne sont pas mentionnés dans les traditions anciennes du Pentateuque et la rédaction sacerdotale, lorsqu'elle en parle, les attache au *kapporèt* (Ex., xxv, 18 ; xxxvii, 7). Mais le *kapporèt* lui-même est un élément récent : il est distinct de l'arche (cf. Ex., xxxv, 12), il intervient, sans l'arche, dans le rituel postexilique du Jour des Expiations, en des termes qui dénotent un objet plus considérable que la simple plaque qui aurait recouvert l'arche d'après la description sacerdotale du sanctuaire du désert (Ex., xxv, 17-22 ; xxxvii, 6-9). Enfin, dans 1 Ch., xxviii, 11, le Saint des Saints est appelé la « salle du *kapporèt* », et non pas la salle de l'arche. On est porté à conclure que le *kapporèt* et les chérubins qui y sont attachés étaient, dans le Temple

1. Chap. 30^b dans la traduction de F. LEXA, *La magie dans l'Égypte antique*, II, Paris, 1925, p. 17. Une note semblable se trouve dans certains exemplaires aux ch. 64 et 148.

2. J. DE MORGAN, *Fouilles à Dahchour 1894*, Vienne, 1895, pp. 92-94.

3. C'est la lettre au roi de Mira, KBo I, 25 + KUB III, 84, étudiée en dernier lieu dans E. EDEL, *KBo I 15 + 19, ein Brief Ramses' II. mit einer Schilderung der Kadesschlacht*, dans ZA, XLIX, 1949, pp. 195-212, et dans G. J. BOTTERWECK, *Der sog. hattische Bericht über die Schlacht bei Qadeš, ein verkannter Brief Ramses' II.*, dans *Alltestamentliche Studien F. Nötscher... gewidmet* (Bonner Biblische Beiträge, I), Bonn, 1950, pp. 26-32.

postexilique, le substitut de l'arche et des chérubins du Temple de Salomon, qui avaient disparu (lors du sac de Jérusalem sous Nabuchodonosor ?) et n'avaient pas été refaits (cf. Jr., III, 16, écrit après 587).

Il n'y avait pas de chérubins dans le culte du désert, donc pas de « trône » de Yahvé, et l'arche n'était pas un « marche-pied ». Mais cela n'exclut pas qu'elle ait été déjà un piédestal. Les statues de divinités debout étaient parfois posées sur des socles et deux images sont spécialement intéressantes : une brique émaillée d'Assur, du VIII^e siècle av. J.-C.¹, représente le dieu sur un piédestal qui a la forme d'une simple caisse et qui, en proportion avec la figure, doit avoir environ une coudée de haut et presque deux coudées de long ; d'après Ex., xxv, 10, l'arche était haute d'une coudée et demie, longue de deux coudées et demie. Vers 1400 av. J.-C., une stèle de Râs Shamrâ² représente Baal debout sur un piédestal à deux étages ; devant lui se trouve une figure plus petite, tournée dans le même sens : c'est une déesse associée³, debout sur un piédestal qui semble avoir un couvercle et qui est donc un coffre, comme était l'arche⁴. Cette arche-piédestal ne supportait aucune image, de même que le trône des chérubins dans le Temple était un trône vide et nous sommes ramenés au même problème : la présence divine signifiée par l'arche-piédestal ou par l'arche-trône était-elle permanente ou occasionnelle ? D'après les textes des livres historiques qui ont été cités plus haut, la théologie du Temple de Jérusalem considérait l'arche et les chérubins comme le siège permanent de Yahvé, et cette doctrine est également celle des textes sacerdotaux sur la Demeure du désert. Mais il y avait d'autres courants de pensée : le Deutéronome combat implicitement

1. W. ANDRAE, *Farbige Keramik aus Assur*, Berlin, 1923, p. 14 et pl. 10 ; J. B. PRITCHARD, *The Ancient Near East in Pictures*, Princeton, 1954, fig. 535.

2. Cl. F. A. SCHAEFFER, *Syria*, XIV, 1934, pp. 122-124, pl. xvi, et surtout *La stèle du « Baal au foudre » de Ras Shamra*, dans *Monuments et Mémoires* (Fondation Piot), XXXIV, 1934, pp. 1-18, pl. I.

3. Cette détermination, proposée par H. FRANKFORT, *The Art and Architecture of the Ancient Orient*, 1954, p. 148, cf. pl. 141, se fonde sur la position et le costume de la figure. Schaeffer, après avoir hésité, y reconnaissait le dynaste local se mettant sous la protection du dieu et revendiquant les honneurs dus à un fils de Baal.

4. W. F. ALBRIGHT, *Archaeology and the Religion of Israel*, Baltimore, 1942, p. 153, interprète ce piédestal comme l'estrade (cf. 2 Ch., vi, 12-13), sur laquelle le roi d'Ugarit prie son dieu ; cela est contredit par la position de la figure, qui tourne le dos au dieu. Mais Albright ajoute que la forme du piédestal suggère une connexion possible avec l'arche, *ibid.*, p. 219, n. 95.

cette conception en décrivant l'arche comme un simple coffre et en omettant les chérubins (Dt., x, 1-5), le rédacteur deutéronomiste des livres des Rois s'indigne qu'on pense que Dieu puisse habiter une maison (1 R., VIII, 27), de même qu'au retour de l'Exil un prophète proteste contre la reconstruction du Temple : « Ainsi parle Yahvé : le ciel est mon trône et la terre est mon marchepied » (Is., LXVI, 1). Dans une partie de la rédaction sacerdotale elle-même, l'arche et le sanctuaire qui l'abrite sont seulement le lieu des manifestations exceptionnelles de Yahvé (Ex., XXV, 22 ; XXX, 6 ; Lv., IX, 6 et 23 ; XVI, 2 ; Nb., VII, 89 ; XIV, 10 ; XVI, 19 ; XVII, 7 ; XX, 6)¹.

De fait, ni la notion de l'arche et des chérubins comme un trône ni celle de l'arche, sans les chérubins, comme un piédestal n'entraînent d'elles-mêmes la croyance à une présence permanente de Yahvé, car ce trône est vide et ce piédestal ne porte rien. On objectera peut-être que les Israélites, ayant interdiction de faire des images de Yahvé, ne pouvaient représenter que le support de la divinité présente. Mais les « trônes vides » sont un fait très répandu en dehors d'Israël dans des religions où les images foisonnaient². Ils sont préparés pour les dieux, les héros, les morts ou les souverains divinisés, pour qu'ils viennent à l'occasion s'y asseoir. Ces trônes vides ne sont pas des lieux de résidence, ils ne sont que les symboles, ou parfois les reposoirs, d'une présence divine, dont le mode reste mystérieux pour tout esprit vraiment religieux.

1. Cf. A. KUSCHKE, ZAW, LXIII, 1951, pp. 83 ss.

2. Je ne puis donner ici que quelques indications bibliographiques : pour l'antiquité orientale, H. DANTHINE, *L'imagerie des trônes vides et des trônes porteurs de symboles dans le Proche-Orient ancien*, dans *Mélanges Syriens offerts à M. R. Dussaud*, II, Paris, 1939, pp. 857-866 ; pour l'antiquité grecque et romaine, W. REICHEL, *Über die vorhellenischen Götterkulte*, Vienne, 1897 ; articles *lectisternium* et *sellisternium* dans PAULY-WISSOWA, *Realencyclopädie...* ; Ch. PICARD, *Le trône vide d'Alexandre dans la cérémonie de Cyinda et le culte du trône vide à travers le monde gréco-romain*, dans *Cahiers Archéologiques*, VII, 1954, pp. 1-17 ; Id., *Un monument rhodien du culte princier des Lagides*, dans BCH, LXXXIII, 1959, pp. 409-429 ; pour l'antiquité chrétienne, A. GRABAR, *L'Empereur dans l'art byzantin*, Paris, 1936, surtout pp. 199-200, 214-215 ; article *Etimasia* dans *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne* ; pour l'Inde Ancienne, Jeannine AUBOYER, *Le trône vide dans la tradition indienne*, dans *Cahiers Archéologiques*, VI, 1953, pp. 1-9 ; enfin, un épisode du début de l'Islam mériterait une étude spéciale : le trône vide qu'al-Mukhtar (extrémiste shi'ite de la fin du VII^e siècle) entourait de voiles et menait au combat et que les sources arabes comparent à l'arche des Israélites, Tabari, *Annales*, II, 702-706 (De Goeje) ; al-Mubarrad, *Kamil*, 600 (Wright).



Le laconisme des traditions anciennes sur l'arche et sur la Tente de Réunion ne permet d'énoncer que des conclusions probables. Celles qui semblent découler des textes et des parallèles qui ont été rassemblés dans ces pages sont : que l'arche et la Tente remontent à la période nomade d'Israël, que l'arche était abritée sous la Tente et que cette Tente était le lieu des rencontres avec Yahvé justement parce qu'elle contenait l'arche, reposoir de Yahvé.

« LÉVITES » MINÉENS ET LÉVITES ISRAÉLITES*

El-'Ela est une grande oasis du nord de l'Arabie, environ 120 km au sud-ouest de Teima. Les inscriptions qui y ont été trouvées rendent certain qu'elle représente l'ancienne Dedan, mentionnée par la Bible dans la descendance d'Abraham et de Qetura (Gn., xxv, 3 ; 1 Ch., i, 32), et à côté de Teima (Is., xxi, 13-14 ; Jr., xxv, 23 ; Ez., xxv, 13). En 1884, J. Euting y copia des inscriptions minéennes, parmi lesquelles trois contenaient le mot לוא ou son féminin לואה¹. Les explorations en Arabie des PP. Jaussen et Savignac, de 1907 à 1910, ajoutèrent à cette série une inscription d'El-'Ela contenant לואה² et une inscription de Medain-Saleh contenant לוא³. Enfin, H. Grimme et G. Ryckmans ont proposé de lire le duel de לוא dans une autre inscription d'El-'Ela⁴.

* Contribution à *Lex tua Veritas*. Festschrift für H. Junker, Trèves, 1961, pp. 265-273.

1. D. H. MÜLLER, *Epigraphische Denkmäler aus Arabien* (Denkschriften der philos.-histor. Classe der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Bd. XXXVII), Wien, 1889, n^{os} XVII, XXIII, XXIV = J. H. MORDTMANN, *Beiträge zur minäischen Epigraphik*, Weimar, 1897, mêmes n^{os} = Répertoire d'Épigraphie Sémitique (RES), n^{os} 3351, 3356, 3357 (G. RYCKMANS).

2. A. JAUSSEN et R. SAVIGNAC, *Mission archéologique en Arabie*, II, Paris, 1914, inscr. min. 12+27 (l'appartenance des deux fragments au même texte a été reconnue par H. GRIMME, *Le Muséon*, XXXVII, 1924, pp. 187 s.) = RES 3697.

3. ID., *Mission Archéologique...*, I, Paris, 1909, inscr. min. 2 = RES 3603. Medain-Saleh, l'ancienne Héra, n'est qu'à trois heures de marche au nord d'El-'Ela et il est vraisemblable que les cinq inscriptions minéennes qui y ont été trouvées, remployées dans des bâtiments plus récents, ont été apportées de ce site ; cf. la note de JAUSSEN-SAVIGNAC, *l. c.*, II, p. 27, sur l'exploitation d'El-'Ela pour les constructions de Medain-Saleh.

4. ID., *Mission Archéologique...*, II, inscr. min. 14 ; H. GRIMME, *Le Muséon*, XXXVII, 1924, p. 171 ; G. RYCKMANS, RES 3698.

Les premiers éditeurs de ces textes ont interprété ces mots comme désignant des fonctionnaires du culte : Müller et Mordtmann traduisent par « Priester » et « Priesterin », Jaussen et Savignac par « prêtre » et « prêtresse ». Acceptant ces traductions, Fr. Hommel a assimilé ces « lévites » minéens aux lévites israélites et il a rappelé les relations de Moïse avec son beau-père Jéthro, « prêtre de Madian » (Ex., I, 3)¹. Depuis lors, on a souvent invoqué ces inscriptions d'El-'Ela pour chercher en Arabie du Nord l'origine du lévitisme israélite².

Mais le sens et la date des textes d'El-'Ela interdisent qu'on en fasse un tel usage. H. Grimme a montré que *lw'* et *lw't* signifiaient « gage », au masculin et au féminin : ce sont des hommes ou des femmes qui sont présentés à la divinité avec leurs biens (ou avec les biens du dédicant) comme des gages garantissant un vœu ou une dette³. Ce sens paraît bien établi et il est accepté par G. Ryckmans⁴ et par A. Jamme⁵. Le contexte ne suggère nulle part, et il exclut parfois⁶, qu'il s'agisse d'un personnel cultuel, ce qui est la caractéristique des lévites israélites.

Cependant, H. Grimme maintenait un rapport organique entre lévites israélites et « lévites » minéens. L'origine serait commune et les mots, dérivés du même radical, auraient eu, dans les deux milieux, une évolution différente : d'un gage présenté au sanctuaire, le lévite israélite serait devenu un ministre attaché au sanctuaire, qui transmettait à sa descendance son état et les prérogatives qui y furent jointes. L'institution serait donc prémosaïque et aurait ses racines en Arabie du Nord⁷.

1. FR. HOMMEL, *Aufsätze und Abhandlungen arabistisch-semitologischen Inhalts*, I, München, 1892, pp. 30-31 ; *Die altisraelitische Überlieferung*, München, 1897, pp. 278-279.

2. Cf., en particulier, avec des nuances notables : G. HÖLSCHER, art. *Levi* dans *Pauly-Wissowa, Real-Encyclopädie*, XII 2, 1925, col. 2155 ; J. PEDERSEN, *Israel, its Life and Culture*, III-IV, London, 1940, p. 680 ; W. F. ALBRIGHT, *Archaeology and the Religion of Israel*, Baltimore, 1942, p. 109 et note 42, p. 204 ; E. NIELSEN, *Shechem*, Copenhagen, 1955, pp. 264-266 ; G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments*, I, München, 1957, p. 22, n. 30.

3. H. GRIMME, *Der südarabische Levitismus und sein Verhältnis zum Levitismus in Israel*, dans *Le Muséon*, XXXVII, 1924, pp. 169-199. Le même sens a été proposé, indépendamment, par N. RHODOKANAKIS dans H. GRESSMANN, *Allorientalische Texte zum Alten Testament*², Berlin-Leipzig, 1926, p. 464, n. 1.

4. Dans le Répertoire d'Épigraphie Sémitique, à tous les nos cités.

5. Dans J. B. PRITCHARD, *Ancient Near Eastern Texts*², 1955, p. 508.

6. Ainsi quand, dans RES 3357, le dédicant parle de « sa *lw't* ».

7. *Loc. cit.*, pp. 191 ss. L'hypothèse a la faveur d'ALBRIGHT, *Archaeology and the Religion of Israel*, p. 109.

A cette hypothèse, on peut faire plusieurs objections. Elle rattache les deux mots à une même racine, *lwh* III, qui signifie en hébreu « emprunter » et, au hiphil, « prêter ». Mais ce verbe n'est jamais employé par la Bible à propos des lévites. Le cas le plus semblable à celui des « lévites » minéens serait celui du jeune Samuel, dédié à Yahvé et à son sanctuaire par sa mère, en exécution d'un vœu ; cependant, le récit biblique emploie à son propos un autre mot : l'enfant est « cédé » (hiphil de *šā'al*) à Yahvé, 1 S., I, 28, et Samuel n'est pas un lévite ; il ne sera considéré comme tel que par une tradition récente, 1 Ch., VI, 18-23.

Surtout, ces inscriptions minéennes sont postérieures à toutes les mentions (ou, dans l'hypothèse la plus favorable, à presque toutes les mentions) des lévites dans la Bible hébraïque. H. Grimme, fidèle à la chronologie de Glaser, les faisait remonter jusqu'à 1.000-900 av. J.-C., mais cette date est beaucoup trop haute. Le royaume minéen se trouve en Arabie du Sud ; les inscriptions d'El-'Ela proviennent d'une colonie minéenne établie dans le Nord, comme un des grands relais sur la route des caravanes. La date de l'occupation minéenne à El-'Ela = Dedan est encore disputée et nous ne prétendons pas ici trancher le débat ; mais toutes les dates proposées sont beaucoup plus basses que celle de Grimme. W. Caskel fixe à 160 av. J.-C. la fin de l'occupation minéenne à Dedan¹. M^{lle} J. Pirenne la fait commencer en 320 av. J.-C.². J. Ryckmans étend cette occupation de la fin du V^e siècle avant J.-C. à 125 av. J.-C.³. A. van den Branden, acceptant le même point de départ, prolonge la présence des Minéens à Dedan jusque vers la fin du I^{er} siècle av. J.-C.⁴. Il admet, en effet, que les Minéens se sont installés à Dedan comme colons, sans déposséder les maîtres actuels du pays, les Lihyanites, et qu'ils y sont restés jusqu'à la ruine du royaume de Ma'in dans le Sud, suivie de près par la conquête de Dedan par les Nabatéens, qui mirent fin au royaume lihyanite. Il est plus vraisemblable que la colonie de Dedan — même si elle a commencé par l'installation de marchands —

1. W. CASKEL, *Lihyan und Lihyanisch* (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Heft 4.), Köln, 1954.

2. Jacqueline PIRENNE, *Paléographie des inscriptions sud-arabes*, I, Bruxelles, 1956, pp. 181-182.

3. J. RYCKMANS, *L'institution monarchique en Arabie méridionale avant l'Islam*, Louvain, 1951, pp. 257-258.

4. A. VAN DEN BRANDEN, *La Chronologie de Dedan et de Lihyan*, dans *Bibliotheca Orientalis*, XIV, 1957, pp. 13-16.

est vite devenue une dépendance politique du royaume minéen. D'après W. F. Albright¹, la domination minéenne à Dedan n'aurait duré que d'environ 200 à environ 75 av. J.-C. Quelle que soit la solution qu'on adopte, ces inscriptions sont relativement tardives et il faudrait autre chose pour prouver un emprunt de l'institution lévitique à l'Arabie du Nord.

Il est d'ailleurs possible que la ressemblance des mots soit accidentelle. L'étymologie de l'hébreu לוי est incertaine ; en tout cas, la Bible dérive le mot de *lwh* II, « s'attacher à quelqu'un » : Léa appelle son enfant Lévi car, dit-elle, « cette fois, mon mari s'attachera à moi », Gn., xxix, 34 ; les membres de la tribu de Lévi sont « attachés » à Aaron, Nb., xviii, 2 et 4 ; la racine correspondante en arabe semble être *wly* (avec inversion), qui signifie « être proche, s'attacher à, suivre »². Cela est différent de *lwh* III, d'où viendraient *lw'* et *lw't* minéens. On se souviendra enfin que, d'après la Bible, Lévi est d'abord un nom propre et que celui-ci peut être un hypocoristique de Lévi-el, qui est attesté en égyptien sous la forme *rw'r*³ et en akkadien, dans les textes de Mâri, sous la forme *La-wi-ili*⁴ ; le nom signifie « attaché à Dieu » ou « client de Dieu ».

On peut contester cette étymologie et cette tradition biblique, mais il est tout à fait arbitraire d'admettre que, mille ans avant les inscriptions qui le mentionnent, le terme *lw'* était employé en Arabie, ce qui rendrait possible un emprunt par Israël. En effet, le mot se rencontre seulement dans ces inscriptions minéennes du Nord, il est absent des inscriptions minéennes du Sud, il ne se retrouve dans aucun autre dialecte de l'Arabie du Sud ni de l'Arabie du Nord. Il est donc probable que le mot a été emprunté par les colons

1. W. F. ALBRIGHT, *The Chronology of the Minaean Kings of Arabia*, dans *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 129, fév. 1953, pp. 20-24 ; *Dedan*, dans *Geschichte und Altes Testament* (Festschrift Alt = Beiträge zur historischen Theologie, 16), Tübingen, 1953, pp. 1-12.

2. Cf. L. KOPF, *Arabische Etymologien und Parallelen zum Bibelwörterbuch*, dans *Vetus Testamentum*, VIII, 1958, pp. 181-182.

3. W. F. ALBRIGHT, *The Vocalization of the Egyptian Syllabic Orthography*, New Haven, 1934, p. 35, cf. p. 8, n. 16.

4. M. NOTH, *Remarks on the Sixth Volume of Mari Texts*, dans *Journal of Semitic Studies*, I, 1956, p. 327. Sur ce type onomastique, cf. l'étude de L. W. MORAN, *Orientalia*, XXVI, 1957, pp. 342 s., mais aussi les réserves d'A. GOETZE, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 151, oct. 1958, pp. 31 s., sur l'explication du nom biblique.

minéens à un groupe de population qui vivait à côté d'eux à Dedan et qui parlait une autre langue.

Sur le peuplement de Dedan au ^{vi}^e siècle avant notre ère, une inscription de Nabonide, récemment découverte à Harran, nous donne des renseignements très intéressants¹. Elle contient des détails nouveaux sur le séjour de dix ans que ce roi fit en Arabie du Nord : de Teima, qu'il avait conquise et où il s'était construit un palais, il dominait la chaîne d'oasis qui conduit à Yathrib, l'actuelle Médine. Après Teima, le texte énumère Dedan, Fadak, Khaybar, Yadi', enfin Yathrib, I, 22-27. Il avait établi son pouvoir par les armes, I, 45-II, 2, et maintenait des garnisons en ces différents endroits, II, 6-10. Ces garnisons étaient des colonies militaires : Nabonide y avait établi ses gens dans l'abondance et les y laissa quand il revint à Babylone, III, 14-17. Ces colons restèrent donc dans les oasis et y firent souche.

Ces soldats, qui accompagnèrent Nabonide et furent installés par lui, sont appelés « les gens du pays d'Akkad et du pays de Ḫattu », I, 32 ; II, 6. Il est douteux que les Babyloniens (les gens du pays d'Akkad) aient été très nombreux, parce que Nabonide avait quitté Babylone en désaccord avec la population, I, 14-21, et que, d'après un autre texte², il avait laissé à son fils le commandement des troupes nationales. Quoiqu'il en soit, l'armée qui fit campagne en Arabie comprenait aussi — et peut-être en majorité, d'après ce qu'on vient de dire — des hommes du Ḫattu ; on peut raisonnablement penser que ce sont eux, plutôt que les nationaux de Babylone, qui demeurèrent en Arabie après le départ de Nabonide. Le Ḫattu désigne, dans les textes assyro-babyloniens du ^I^{er} millénaire av. J.-C., la partie occidentale de l'Empire et inclut la Palestine. Il est donc vraisemblable qu'il y avait parmi eux des Juifs, enrôlés chez les exilés ou plutôt dans la Palestine conquise³.

Dans l'excellent commentaire qu'il a donné de l'inscription de Nabonide, son éditeur, C. J. Gadd, a noté que toutes

1. C. J. GADD, *The Harran Inscriptions of Nabonidus*, dans *Anatolian Studies*, VIII, 1958, pp. 35-92. C'est l'inscription H 2, répétée sur deux stèles (A et B).

2. La « Chronique versifiée », II 18-19, S. SMITH, *Babylonian Historical Texts*, London, 1924, p. 84. Dernière traduction : A. L. OPPENHEIM, dans J. B. PRITCHARD, *Ancient Near Eastern Texts*², 1955, p. 313.

3. On comparera deux autres colonies militaires juives : celle d'Éléphantine, que nous croyons composée de mercenaires qui ont quitté la Judée au ^{vi}^e siècle av. J.-C. ; celle de Léontopolis, fondée par Onias, qui s'enfuit de Judée avec une troupe de Juifs après le meurtre de son père, le grand prêtre Onias III.

les garnisons qu'elle énumère (sauf Yadi', qui est une localité peu importante, rarement mentionnée par les auteurs arabes) étaient occupées et mises en valeur par les Juifs à l'époque de Mahomet¹. L'identité des deux listes n'est pas, à elle seule, une preuve que cette occupation juive remonte à Nabonide : ces deux listes énumèrent, en fait, les principales oasis de cette région d'Arabie, c'est-à-dire les seuls endroits du désert où l'homme, à n'importe quelle époque, pouvait s'installer. Il reste que l'existence de ces colonies juives est bien attestée à la veille de l'Islam² et l'on peut montrer qu'elles n'étaient pas de fondation récente. Nous ne retiendrons que ce qui concerne directement Dedan. Une inscription nabatéenne, datée de 307 ap. J.-C., a été gravée à El-'Ela par un certain Yahyâ à la mémoire de son père Shime'ôn³. C'est évidemment un Juif, comme le sont très probablement Joseph ben 'Awyû et 'Abyô ben Salmû de deux graffites nabatéens non datés⁴. De plus, on a relevé à El-'Ela huit graffites en hébreu carré⁵. L'un est une invocation : *barûk Elohîm*, un autre commence par un appel à *El 'Olâm*, d'autres contiennent des noms propres : Na'im ben Isaac, Samuel, Isma'il ben Sadoq, etc. Ces graffites sont anciens et, d'après l'épigraphie, plusieurs d'entre eux doivent remonter au 1^{er} siècle de notre ère ; les autres ne sont guère plus récents⁶.

1. *Anatolian Studies*, VIII, 1958, pp. 85-86 ; A. BEA, *Biblica*, XL, 1959, p. 101. L'indication est prise de H. LAMMENS, *L'Islam, Croyances et Institutions*³, Beyrouth, 1943, p. 9.

2. Cf. R. LESZYNSKI, *Die Juden in Arabien zur Zeit Mohammeds*, Berlin, 1910 ; H. LAMMENS, *Le Berceau de l'Islam*, Rome, 1914, p. 154 ; ID., *L'Arabie occidentale avant l'Hégire*, Beyrouth, 1918, pp. 51 ss ; D. S. MARGOLIOUTH, *The Relations between Arabs and Israelites prior to the Rise of Islam*, London, 1924, pp. 59 ss ; H. Z. HIRSCHBERG, *Yisraël ba'ârâb* (en hébreu), Tel Aviv, 1946, pp. 36-49, 112-137. En dernier lieu, I. BEN-ZVI, *The Origins of the Settlement of Jewish Tribes in Arabia*, dans *Eretz-Israel*, VI, 1960, pp. 130-148 (en hébreu avec un résumé anglais), qui utilise les inscriptions de Nabonide et suggère que le livre de Job provient de ces colonies d'Arabie du Nord.

3. JAUSSEN-SAVIGNAC, *l. c.*, II, p. 231, n° 386 ; HIRSCHBERG, *l. c.*, p. 44.

4. ID., p. 201, n° 262, p. 233, n° 387. « Joseph » et « 'Abyô » sont des noms hébreux et la filiation est exprimée par *ben* comme en hébreu et non par *bar* comme en nabatéen ; mais « Salmû » est un nom propre fréquent en nabatéen et « 'Awyû » est sans parallèle dans les deux langues.

5. ID., pp. 641-644 et pl. CXXI ; HIRSCHBERG, *l. c.*, pp. 44-46.

6. Comparer les tableaux d'écriture de N. AVIGAD, *The Palaeography of the Dead Sea Scrolls*, dans *Scripta Hierosolymitana*, IV, Jerusalem, 1958, pp. 78 et 83 ; J. T. MILIK, dans P. B. BAGATTI et J. T. MILIK, *Gli Scavi del « Dominus flevit »*, I, Jerusalem, 1958, p. 102. J'attribuerais au 1^{er} siècle les n°s 1, 6, 8, au moins.

L'un d'eux pourrait même remonter au II^e siècle avant notre ère¹. Enfin, il faut considérer comme hébreu et dater du I^{er} siècle ap. J.-C. un graffite que les éditeurs classent avec les inscriptions nabatéennes et où l'on lit *bar Shushannah*².

Un témoignage indirect suggère, que dès l'époque de Nabonide, des Juifs étaient installés, sinon à Dedan même, au moins dans la région de Teima, dont dépendait Dedan. Le séjour de Nabonide en Arabie a laissé peu de traces dans la littérature babylonienne³ et pas du tout en dehors d'elle⁴, sauf dans la tradition juive. On a souvent admis que plusieurs traits rapportés à Nabuchodonosor par le livre de Daniel concernent effectivement Nabonide, qui fut dépossédé au profit d'un personnage mieux connu⁵. Spécialement, l'histoire de Nabuchodonosor chassé d'entre les hommes et ayant sa demeure avec les bêtes des champs pendant « sept temps » (Dn., iv, 22, cf. v, 21), serait l'écho du séjour de plusieurs années que Nabonide fit en Arabie. Cette hypothèse n'a pas été acceptée par tous⁶, mais elle est remarquablement confirmée, en ce qui concerne le séjour à Teima, par un texte araméen de Qumrân⁷. C'est une prière que Nabonide fit quand il était « atteint d'une inflammation mauvaise dans la ville de

1. Le n° 7, qui semble postérieur aux documents d'Edfu (III^e siècle av.) mais antérieur à l'inscription des Benê Hêzir et aux ossuaires (I^{er} siècle av. — I^{er} siècle ap.). Comp. l'écriture du groupe ancien des manuscrits de Qumrân, F. M. CROSS, *The Oldest Manuscripts from Qumran*, dans *Journal of Biblical Literature*, LXXIV, 1955, pp. 147-172 et les tableaux ; N. AVIGAD, *l. c.*, tableaux pp. 61 et 75.

2. JAUSSEN-SAVIGNAC, *l. c.*, II, p. 192, n° 223 et pl. LXIII. Les éditeurs disent : « Les caractères... se rapprochent beaucoup de l'hébreu carré. » Ils sont de l'hébreu carré.

3. Les textes ont été rassemblés par R. P. DOUGHERTY, *Nabonidus and Belshazzar*, New Haven, 1929.

4. Hérodote et Xénophon, qui puisent cependant à des sources babyloniennes différentes, en ignorent tout.

5. S. SMITH, *Babylonian Historical Texts*, London, 1924, pp. 36, 78 ; H. DE GENOUILLAC, *Revue d'Assyriologie*, XXII, 1925, pp. 79-80 ; W. VON SODEN, *Eine babylonische Volksüberlieferung von Nabonid in den Danielerzählungen*, dans *Zeitschrift f. d. alttestamentl. Wissenschaft*, LIII, 1935, pp. 81-89 ; J. LEWY, *The Late Assyro-Babylonian Cult of the Moon and its Culmination at the Time of Nabonidus*, dans *Hebrew Union College Annual*, XIX, 1945-1946, p. 435, n. 146 ; H. LEWY, *The Babylonien Background of the Kay Kâûs Legend*, dans *Symbolae Hrozný*, II (*Archiv Orientální*, XVII 2, 1949), p. 33 ; J. DE MENASCE, *Daniel*², Paris, 1958, pp. 13-14.

6. Cf. les réserves de W. BAUMGARTNER, dans *Theologische Rundschau*, XI, 1939, pp. 126 s., et dans *Symbolae Hrozný*, III (*Archiv Orientální*, XVIII 1-2, 1950), p. 106 ; A. BENTZEN, *Daniel*², Tübingen, 1952, p. 45.

7. J. T. MILIK, « Prière de Nabonide » et autres écrits d'un cycle de Daniel, dans *RB*, LXIII, 1956, pp. 407-415.

Teima ». Pendant sept ans, il s'adressa vainement à ses dieux et recourut enfin à un devin juif, qui lui manda par écrit de rendre gloire au vrai Dieu ; le roi racontait ensuite un songe qu'il avait eu. Le parallélisme avec Dn., III, 31-IV, 34 est certain, mais il n'y a pas de dépendance directe entre les deux textes et le fragment de Qumrân, bien qu'il ait été écrit dans la seconde moitié du 1^{er} siècle avant notre ère, représente une tradition plus ancienne que celle du livre canonique¹. Dans la partie qui est conservée, Daniel n'est pas nommé, il n'est question que d'un devin juif anonyme et il est possible que cette histoire, d'abord indépendante, ait été ensuite rattachée au cycle de Daniel. Après cette mention du « devin juif », le fragment a une lacune que l'éditeur du texte comble par « d'entre les exilés de Babylonie » ; son argument est que ce Juif qui écrit à Nabonide ne réside pas à Teima. Sans doute, mais il pouvait résider dans la région. De toute façon, cet intérêt porté par la tradition juive au séjour de Nabonide à Teima s'explique mieux si des Juifs ont été mêlés à cette aventure².

Nous rejoignons ainsi la fondation des colonies militaires de Nabonide en Arabie et un autre souvenir s'en retrouve peut-être dans une tradition talmudique : il y aurait eu 80.000 jeunes Juifs de race sacerdotale dans l'armée de Nabuchodonosor et ils se seraient installés chez les Ismaélites, c'est-à-dire en Arabie³ ; ce serait l'histoire transformée des garnisaires de Nabonide restés ensuite comme colons. Il est curieux, pour le sujet qui nous occupe, que cette tradition parle de lévites.

Résumons ces témoignages : il y avait certainement des Juifs à Dedan avant l'Islam et les inscriptions nabatéennes et hébraïques d'El-'Ela indiquent qu'ils y étaient au moins depuis le 1^{er} siècle de notre ère. L'inscription de Harrahan et la tradition juive permettent de penser qu'ils y furent installés par Nabonide au VI^e siècle av. J.-C. Il est, en tout cas, très probable qu'ils étaient là pendant la domination

1. Sur ces points, cf. J. T. MILIK, *l. c.*, p. 411, et D. N. FREEDMAN, *The Prayer of Nabonidus*, dans *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 145, fév. 1957, pp. 31-32.

2. Récemment, R. MEYER, *Das Qumrânfragment « Gebet des Nabonid »* dans *Theologische Literaturzeitung*, LXXXV, 1960, col. 831-834, est arrivé aux mêmes conclusions. Il ajoute le témoignage de la Genèse Apocryphe de la Grotte 1 de Qumrân, qui fait voyager Abraham jusqu'à l'Euphrate et au Golfe Persique, d'où il revient en traversant l'Arabie du Nord : ce serait l'indice que des colonies juives existaient dans cette région au moment où fut composé cet apocryphe.

3. jTa'anit, IV, 5, fol. 69 b.

minéenne. On peut penser qu'il y avait des lévites parmi eux, non pas à cause de la tradition talmudique que nous avons rappelée et qui est incertaine, ni seulement parce qu'un « ben Sadoq » a gravé son nom sur un rocher d'El-'Ela, mais parce qu'un groupe un peu nombreux d'émigrants juifs devait contenir au moins quelques lévites¹.

Puisque les mots *lw'* et *lw't* de quelques inscriptions minéennes d'El-'Ela sont étrangers au dialecte minéen, et aux dialectes proto-arabes en général, il est possible qu'ils aient été empruntés à cette population juive de Dedan. D'après la phonétique (l'*aleph* au lieu du *yod*), cet emprunt se serait fait par l'araméen ; cela ne présente pas de difficulté : les Juifs parlaient araméen à Dedan comme ils faisaient à Éléphantine. Mais les Minéens ont modifié le sens du mot pour l'adapter à leurs besoins : d'une personne vouée à Dieu et consacrée à son service, le « lévite » est devenu un gage remis à la divinité. De plus, alors que l'hébreu n'a pas de féminin pour *lewy* et qu'une femme de la tribu de Lévi s'appelle une *bat lewy*, le minéen a *lw't* à côté de *lw'*, mais il a pu, ici encore, imiter les Juifs aramaïsants de Dedan : l'araméen post-biblique connaît lui aussi une forme féminine de *lewy*.

L'expansion de l'influence araméenne en Arabie du Nord à partir du VI^e-V^e siècle avant notre ère rend, sans doute, une autre hypothèse possible : les Minéens auraient emprunté le mot à un parler araméen, sans référence à l'usage hébreu ; la conjecture est fragile, car un tel substantif n'est attesté dans aucun dialecte araméen ancien². Si elle était vérifiée, elle signifierait seulement qu'il n'y a qu'un rapport accidentel entre le minéen *lw'* et l'hébreu *lewy*, dérivés indépendamment de la même racine ou de deux racines homophones. Mais, s'il a y un rapport de dépendance entre les deux mots, la date des inscriptions minéennes et les témoignages sur la présence des Juifs à Dedan obligent à mettre l'emprunt au compte des Minéens : le lévitisme reste une institution originale d'Israël.

1. A Éléphantine, une colonie militaire à l'origine comme aurait été celle de Dedan, les lévites ne sont pas mentionnés, mais il y avait des prêtres de Yahvé, ce qui, pour notre argumentation, revient au même.

2. On pourrait tout au plus invoquer un témoignage indirect : le mot néo-babylonien *lamûtānu* (*lawûtānu*), « assistant », qu'Albright considère comme un emprunt araméen et qu'il rapproche à la fois de *lw'* minéen et de *lewy* hébreu, *Archaeology and the Religion of Israel*, p. 204, n. 42. Cependant, le mot peut être simplement dérivé du verbe *lamû* (*lawû*), « entourer », qui est employé en assyro-babylonien, cf. A. UNGNAD dans M. SAN NICOLO et A. UNGNAD, *Neubabylonische Rechts- und Verwaltungsurkunden*, I, Beiheft, Leipzig, 1937, p. 83.

LE ROI D'ISRAËL, VASSAL DE YAHVÉ*

Tous les rois d'Israël ont été oints. Cette onction est un acte religieux, qui établit une relation spéciale entre le roi et Dieu : il est l'Oint de Yahvé, 1 S., xxiv, 7, 11 ; xxvi, 9, 11, 16, 23 ; 2 S., i, 14, 16 (Saül) ; 1 S., xvi, 6 ; 2 S., xix, 22 (David) ; Lm., iv, 20 (Sédécias) ; cf. 1 S., ii, 10 ; xii, 3, 5 ; 2 S., xxii, 51 = Ps. xviii, 51 ; Ps. xx, 7 ; lxxxiv, 10 ; lxxxix, 39, 52 ; cxxxii, 10. L'onction détermine une venue de l'Esprit de Yahvé, qui s'empare de la personne ointe, 1 S., x, 10 (Saül) ; xvi, 13 (David) et le roi consacré, participant à la sainteté de Yahvé, devient inviolable, 1 S., xxiv, 7, 11 ; xxvi, 9, 11, 16, 23 ; 2 S., i, 14, 16 ; xix, 22. Tout cela est bien connu mais ne définit pas suffisamment la signification profonde de l'onction royale. Le propos de cette courte étude est de montrer que l'onction est le signe efficace, le « sacrement » qui établit le roi d'Israël comme vassal de Yahvé.

Le roi d'Israël est désigné par Yahvé¹. Les différentes traditions sur l'institution de la royauté, qu'elles lui soient favorables ou non, s'accordent sur ce point² : Samuel reçoit de Yahvé l'ordre d'oindre Saül, 1 S., ix, 16 ; Yahvé désigne lui-même Saül par le sort, 1 S., x, 17-26 et le peuple le reconnaît comme l'élu de Yahvé, v. 24³. Yahvé, qui a donné la royauté à Saül, la lui retire : il s'est cherché un homme selon son

* Contribution aux *Mélanges Eugène Tisserant*, vol. I (Studi e Testi, 231), Rome, 1964, pp. 119-133.

1. Cf. M. NOTH, *Amt und Berufung im Alten Israel* (= Bonner Akademische Reden 19), Bonn, 1958, pp. 16 ss ; K. KOCH, *Zur Geschichte der Erwählungsvorstellung in Israel*, in *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 57 (1955), p. 224 ; G. W. AHLSTRÖM, *Psalm 89. Eine Liturgie aus dem Ritual des leidenden Königs*, Lund, 1959, p. 50.

2. Cf. A. WEISER, *Samuel. Seine geschichtliche Aufgabe und religiöse Bedeutung* (= Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 81), Göttingen, 1960.

3. Cf. 2 S., xxi, 6 dans l'hébreu, mais le texte est corrompu.

cœur, il l'a désigné comme chef sur son peuple, 1 S., XIII, 14, il s'est choisi un roi parmi les fils de Jessé, c'est David, 1 S., XVI, 1-13. David est l'Élu de Dieu, Ps. LXXVIII, 70 ; LXXXIX, 4. Ce choix personnel ne se renouvellera plus en Juda, parce que l'élection de David a fixé celle de la dynastie, selon la prophétie de Natân, 2 S., VII, 5-16, cf. Ps. CXXXII, 10-12. Mais le premier roi du royaume du Nord, Jéroboam, est appelé, au nom de Yahvé, par le prophète Ahiyya, 1 R., XI, 29 ss. Un autre prophète annonce à Basha d'Israël qu'il a été établi roi par Yahvé mais qu'à cause de ses fautes il sera rejeté, lui et sa maison, 1 R., XVI, 1-4. Un prophète encore va oindre Jéhu sur l'ordre de Yahvé, 2 R., IX, 1-3. On ne s'en remet pas toujours à ce choix divin et, d'après Os., VIII, 4, l'une des fautes qui amèneront la ruine du royaume du Nord est que le peuple s'est fait des rois sans l'aveu de Yahvé. Rappelons que, d'après Dt., XVII, 15, c'est un roi choisi par Yahvé que le peuple doit reconnaître.

En tant qu'il est le chef appelé par Yahvé, le roi reçoit dans les textes anciens, le titre de *nâgîd*¹ : Saül dans 1 S., IX, 16 ; X, 1 ; David dans 1 S., XIII, 14 ; XXV, 30 ; 2 S., V, 2 ; VI, 21 ; VII, 8 ; Jéroboam dans 1 R., XIV, 7 ; Basha dans 1 R., XVI, 2. Étymologiquement, le mot signifie celui qui est « en avant » (*nègèd*), le préposé ou le chef², mais, appliqué au roi, il a une connotation religieuse : dans tous les textes qui viennent d'être rappelés, c'est Yahvé qui établit son élu « comme *nâgîd* sur son peuple Israël », ou une formule

1. Sur ce titre, cf. J. VAN DER PLOEG, *Les chefs du peuple d'Israël et leurs titres*, dans *RB*, 57 (1960), spécialement pp. 45-47 ; E. I. J. ROSENTHAL, *Some Aspects of the Hebrew Monarchy*, dans *Journal of Jewish Studies*, 9 (1958) spécialement pp. 7-9 ; J. A. SOGGIN, *Charisma und Institution im Königtum Sauls*, dans *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 75 (1963), spécialement pp. 58-59 ; J. J. GLÜCK, *Nagid-Shepherd*, dans *Vetus Testamentum*, 13 (1963), pp. 144-150. Ce dernier auteur a essayé d'établir l'équivalence entre *nâgîd* et *noqèd* « berger ». Les arguments philologiques sont faibles et le seul texte qui appuyerait ce sens pour *nâgîd* est 2 S., V, 2, qui ne dépasse pas la notion très répandue du roi-pasteur du peuple. Dans 1 Ch., le pluriel *ne'gidim* désigne les chefs des tribus d'Israël ; S. YEIVIN, *The Administration in Ancient Israel (under David)*, dans A. MALAMAT, ed., *The Kingdom of Israel and Judah* (en hébreu), Jérusalem, 1961, pp. 47-65, spécialement p. 50, considère cet emploi comme ancien et en conclut que le titre de *nâgîd* définit le roi comme un *primus inter pares* ; cette conclusion est contredite par l'évolution sémantique du mot (cf. les auteurs cités ci-dessus) et par la réalité historique.

2. P. JOÜON, *Notes de lexicographie hébraïque*, dans *Biblica*, 17 (1936), pp. 229-233.

équivalente¹. Le roi est le « préposé » de Yahvé et il reste sous sa dépendance.

Cette élection divine fait ainsi du roi le *'èbèd*, le « serviteur » de Yahvé². Il est vrai que l'épithète n'est pas appliquée à Saül : la raison en est que, dans un contexte royal, le mot exprime, non seulement une relation de dépendance, mais une activité au service du maître et, s'agissant de Dieu, la soumission à sa loi et la fidélité à son culte : Saül a désobéi à Yahvé et il a été rejeté. Mais l'épithète revient très fréquemment à propos de David ; elle est employée dans des prophéties de Yahvé, 2 S., III, 18 ; VII, 5, 8 ; 1 R., XI, 13, 32, 34, 36, 38 ; XIV, 8 ; 2 R., XIX, 34 ; XX, 6, par David lui-même s'adressant à Dieu, 1 S., XXIII, 10-11 ; XXV, 39 ; 2 S., VII, 19-29 (dix fois), par Salomon parlant de son père, 1 R., III, 6 ; VIII, 24-26. L'écho s'en retrouve dans les Psaumes, Ps. LXXVIII, 70 ; LXXXIX, 4, 21 ; CXXXII, 10 ; CXLIV, 10, et dans les prophéties messianiques de Jr., XXXIII, 21, 22, 26 ; Ez., XXXIV, 23-24 ; XXXVII, 24. Cet usage est réservé à David, le modèle des rois et le type du Messie attendu³. Le titre n'est pas donné à Salomon, il est seulement employé par lui, comme une expression de sa soumission, dans les prières que le Deutéronomiste met dans sa bouche, 1 R., III, 7-9 ; VIII, 26-30, 52, 59. Dans la suite de l'histoire monarchique, le même rédacteur deutéronomiste évite cette épithète parce que, dans son jugement, tous les rois d'Israël et presque tous les rois de Juda ont été infidèles au service de Yahvé et que même certains d'entre eux ont « servi » des dieux étrangers. Le terme réapparaît exceptionnellement dans 2 Ch., XXXII, 16, pour opposer Ézéchias « serviteur de Yahvé », aux serviteurs de Sennachérib.

Il n'y a rien dans tout cela qui distingue vraiment Israël de ses voisins de l'Orient Ancien. En Mésopotamie, depuis

1. Il y a un texte aberrant : dans 1 R., I, 35, David (et non Yahvé) institue Salomon *nâgîd* sur Israël et sur Juda. Le mot a peut-être été attiré par la mention de l'onction au v. précédent, car le titre de *nâgîd* est lié à l'onction, 1 S., IX, 16 ; x, 1 (ainsi ROSENTHAL, *l. c.*). En tout cas, c'est la première fois que le mot est employé sans référence au choix par Yahvé et cet emploi reflète le changement qui s'est opéré en Juda à partir de David.

2. Les textes sont rassemblés et appréciés dans C. LINDHAGEN, *The Servant Motif in the Old Testament*, Uppsala, 1950, pp. 280-284 ; cf. aussi AHLSTRÖM, *l. c.*, p. 49.

3. *'èbèd* devient ainsi un titre messianique ; le mot qualifie Zorobabel, le descendant de David, en qui se cristallise cette espérance, Ag., II, 23 et peut-être Za., III, 8.

les plus anciens temps de Sumer jusqu'aux derniers rois de Babylone, le roi est désigné par les dieux : le dieu pose son regard sur lui, prononce à haute voix son nom et lui fixe un destin favorable¹. En Égypte, le Pharaon n'est pas seulement désigné par le dieu, il est engendré par lui et ainsi prédestiné pour le trône dès sa naissance. « Que la royauté ait été un domaine héréditaire ou une acquisition fortuite, le Pharaon qui en dispose la doit toujours à l'intervention divine². » Chez les Hittites, les témoignages sont rares, mais il y a au moins deux textes du Nouvel Empire qui sont explicites³. L'un dit : « Le ciel et la terre et les hommes appartiennent au dieu de l'orage et il a fait le Labarna, le roi, son intendant (ou : administrateur, député) et lui a donné tout le pays de Hattušas⁴ » ; l'autre dit : « A moi le roi, les dieux, le dieu soleil et le dieu de l'orage m'ont confié le pays⁵. » Dans les royaumes araméens de Syrie, Zakir, roi de Hamat et de La'ash, dit : « Ba'al-Shamaïn m'a... et il s'est tenu avec moi et Ba'al Shamaïn m'a fait régner⁶. » Bar-Rekub, roi de Sendjirli dit : « Mon Seigneur Rekub-El et mon seigneur Teglathphalasar m'ont fait asseoir sur le trône de mon père⁷. » La déesse de Byblos a fait roi Yehawmilk⁸.

Bar-Rekub appelle le dieu son « seigneur ». Les rois orientaux, comme ceux d'Israël, sont en effet les « serviteurs » de leur dieu. Le Pharaon, nonobstant sa qualité divine, s'appelle lui-même le serviteur du dieu, dans un contexte cultuel il est vrai⁹. Dans une inscription de Nabonide, Marduk parle de Cyrus comme de « son jeune serviteur¹⁰ ». Dans

1. R. LABAT, *Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne*, Paris, 1939, pp. 40-52.

2. A. MORET, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, Paris, 1902, p. 78 ; cf. H. W. FAIRMAN, dans S. H. HOOKE, ed., *Myth, Ritual and Kingship*, Oxford, 1956, pp. 75-78.

3. O. R. GURNEY, dans S. H. HOOKE, ed., *l. c.*, pp. 113-114 ; cf. H. G. GÜTERBOCK, dans *Authority and Law in the Ancient Near East* (= Suppl. 17 to *Journal of the American Oriental Society*), New Haven, 1954, p. 16 ; A. GOETZE, *Kleinasiens* (= *Kulturgeschichte des Alten Orient*, 3, 1)², München, 1957, p. 88.

4. Texte et traduction dans A. GOETZE, *Journal of Cuneiform Studies*, 1 (1947), pp. 90-91.

5. Traduction dans J. PRITCHARD, ed., *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament* (= *ANET*)², Princeton, 1955, p. 357.

6. *ANET*, p. 501.

7. *Ibid.*, p. 501.

8. *Ibid.*, p. 502.

9. Références dans G. POSENER, *De la divinité du Pharaon*, Paris, 1960, p. 31.

10. Nabonide n° 1, col. I, l. 29 dans S. LANGDON, *Die neubabylonischen Königsinschriften*, Leipzig, 1912, p. 220.

l'inscription de Karatepe, le roi Azitawadda se proclame « serviteur de Baal¹ » et le roi Karit est appelé le « serviteur d'El » dans les poèmes de Râs Shamrâ². Idrimi, roi d'Alalakh, est le « serviteur d'Adad et de Hepat³ ». On a dit plus haut que le roi hittite était l'« intendant » de son dieu.

Il est important de remarquer que les relations entre un suzerain et ses vassaux sont exprimées par les mêmes termes : Bar-Rekub est le « serviteur » de Téglathphalasar qui, avec le dieu Rekub-El, l'a fait monter sur le trône⁴. Un roi d'Ugarit se dit le « serviteur » du Pharaon⁵. Par la volonté du Grand Roi hittite, Abdianati, roi de Siyannu, est soustrait à l'allégeance du roi d'Ugarit et devient le « serviteur » du roi de Carkémish⁶. Le préambule du traité de vassalité qui lie Niqmepa d'Ugarit à Muršil II du Hattu est spécialement intéressant : « En ce qui te concerne, Niqmepa, en ton pays je t'ai ramené et roi sur le trône de ton père je t'ai fait asseoir. Le pays où, moi, je t'ai ramené et toi, Niqmepa, avec ton pays, vous êtes mes serviteurs⁷. » Dans les lettres d'Amarna, les souverains indépendants se traitent mutuellement de « frères », mais les vassaux de l'Égypte sont les « serviteurs » du Pharaon⁸. Ils ont été « faits rois » par lui⁹. Les vassaux du roi hittite sont également appelés ses « serviteurs » dans les traités qui les lient à leur suzerain¹⁰; même s'ils sont les fils du vassal défunt, ils ne doivent leur trône qu'à la bienveillance du Grand Roi : dans le traité avec Duppi-Teššub d'Amurru, Muršil II dit : « Parce que ton père m'avait mentionné ton nom [avec éloge ?], je me suis occupé de toi. Certes, tu étais souffrant et malade, mais bien que tu fusses malade, moi, le Soleil, je t'ai mis à la place de ton père et je t'ai lié par serment tes sœurs, tes frères et le pays d'Amurru¹¹. »

1. ANET, p. 499.

2. I K 153, cf. ANET, p. 144.

3. S. SMITH, *The Statue of Idrimi*, London, 1949, p. 14, inscription de la statue, l. 2.

4. ANET, p. 501.

5. Ch. VIROLLEAUD, *Le Palais d'Ugarit*, II, Paris, 1957, texte 18, 3 et 6.

6. J. NOUGAYROL, *Le Palais d'Ugarit*, IV, Paris, 1956, p. 80.

7. *Ibid.*, p. 85.

8. C. LINDHAGEN, *l. c.*, pp. 13-28.

9. J. A. KNUDTZON, *Die El-Amarna-Tafeln*, Leipzig, 1908, lettre 51, 4-6.

10. V. KOROŠEC, *Hehitische Staatsverträge*, Leipzig, 1931, pp. 51 ss.

11. J. FRIEDRICH, *Staatsverträge des Hatti-Reiches im hehitischen Sprache* = *Mitteilungen der Vorderasiatisch-ägyptische Gesellschaft*, 31, 1), Leipzig, 1926, p. 11 ; ANET, p. 204.

La comparaison peut être poussée plus loin. Les grands rois de l'Orient imposaient un traité à leurs vassaux : ceux-ci devaient à leur suzerain l'obéissance, le tribut et certains services, mais ils pouvaient compter sur sa protection, aussi longtemps qu'ils restaient fidèles. Le roi d'Israël était également lié à Yahvé par un *berît*, une « alliance¹ », dont Yahvé avait l'initiative. Le Ps. LXXXIX, 4 joint ce terme à ceux que nous avons déjà étudiés :

« J'ai fait une alliance avec mon élu,
j'ai juré à David, mon serviteur »,

dit Yahvé et, dans ses « dernières paroles », David dit que Dieu a fait avec lui une « alliance éternelle », 2 S., XXIII, 5, une « alliance de sel », c'est-à-dire infrangible, dira 2 Ch., XIII, 5. En effet, cette alliance avec David et sa descendance ne peut pas être brisée, Jr., XXXIII, 20-22, à condition que ses fils restent fidèles, Ps. CXXXII, 12 ; aux jours d'humiliation nationale, on se lamente quand Dieu paraît « renier l'alliance », Ps. LXXXIX, 40. L'alliance est l'expression de l'élection divine et elle met le roi en état de serviteur² ; c'est l'équivalent d'un traité de vassalité.

Bien que le mot *berît* n'y figure pas, les éléments de ce traité sont contenus dans la prophétie de Natân, 2 S., VII, 8-16, que reprend et commente la prière de David, v. 18-29 : Yahvé a pris David et l'a placé comme *nâgîd* (cf. ci-dessus) sur son peuple Israël. Il donnera à David un renom égal à celui des plus grands de la terre et il débarrassera Israël de tous ses ennemis. Après la mort de David, il maintiendra

1. Je garde cette traduction reçue, bien qu'elle soit insuffisante. Sur le mot et son emploi, cf. surtout : J. PEDERSEN, *Der Eid bei den Semiten*, Strassburg, 1914, pp. 31-64 ; J. BEGRICH, *Berit. Ein Beitrag zur Erfassung einer alttestamentlichen Denkform*, dans *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 60 (1944), pp. 1-11 ; P. VAN IMSCHOOT, *L'Alliance dans l'Ancien Testament*, dans *Nouvelle Revue Théologique*, 84 (1952), pp. 785-805 ; M. NOTH, *Das alttestamentliche Bundschliessen im Lichte eines Mari-Textes*, dans *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves*, 13 (1953), Bruxelles, 1955, pp. 433-444 = M. NOTH, *Gesammelte Studien zum Alten Testament*², München, 1961, pp. 142-154 ; E. NIELSEN, *Shechem, A Traditio-Historical Investigation*, Copenhagen, 1955, pp. 110-118 ; L. KOEHLER, *Journal of Semitic Studies*, 1 (1956), pp. 4-6 ; A. JEPSEN, *Berith, Ein Beitrag zur Theologie der Exilzeit*, dans *Verbannung und Heimkehr* (Festschrift Rudolph), Tübingen, 1961, pp. 161-179. J'accepte les conclusions de ce dernier auteur : lorsqu'il s'agit de relations entre hommes, le *berît* est un engagement, mais le *berît* de Yahvé est à la fois une promesse et un commandement.

2. Cf. J. BEGRICH, *l. c.*, p. 7.

ses fils sur le trône, mais il les châtie s'ils sont infidèles. La relation est évidente avec le Ps. LXXXIX, qui emploie le mot « alliance », cf. v. 4-5, 21 ss, 29 ss, 31 ss, et avec le Ps. CXXXII, où le mot *berît* se retrouve v. 11-12. Or, les traités orientaux de vassalité fournissent des parallèles à tous ces points. Nous avons déjà signalé les rapprochements concernant le choix gracieux du suzerain et la subordination du vassal. La promesse que le trône restera aux descendants de David a aussi son équivalent dans certains traités hittites¹. Le traité imposé par un roi hittite (Ḫattušil III ou Tudḫaliya IV) à Ulmi-Teššub du Dattašša est particulièrement explicite et comparable au texte biblique : « Ce que je t'ai donné, qu'après toi ton fils et ton petit-fils le possèdent, que personne ne leur prenne. Si un de tes descendants pèche, que le roi du Hattu le traduise à son tribunal. Et, s'il est reconnu coupable, qu'après avoir été ainsi envoyé au roi du Hattu en personne, s'il mérite la mort, qu'il meure ! Qu'on ne prenne au descendant d'Ulmi-Teššub ni sa maison ni son pays pour le donner à la descendance d'un autre : que ce soit à Ulmi-Teššub et à sa descendance. Mais que la descendance de la fille (d'Ulmi-Teššub) ne le prenne pas. S'il n'y a pas de descendance mâle, tout cela reviendra (au roi du Hattu)². »

Dans la prophétie de Natân, le peuple d'Israël est associé aux promesses faites à David. De même, les traités conclus entre le suzerain et ses vassaux prennent en considération le « peuple du pays³ ». Plus tard, le traité entre Mati'el d'Arpad et Bar-Ga'ayah de KTK est aussi un pacte entre leurs descendants, entre Arpad et KTK, entre les citoyens d'Arpad et les citoyens de KTK⁴. Le traité de vassalité imposé par Asarhaddon au prince mède Ramataia d'Urakazabanu lie aussi ses fils, ses petits-fils et « tous les Urakazabanéens, jeunes et vieux⁵ ».

L'association du peuple à l'alliance conclue entre Yahvé et le roi est explicite à propos de Joas : après la déposition d'Athalie et l'intronisation du jeune roi, le prêtre Yehoyada

1. V. KOROŠEC, *l. c.*, pp. 90-91.

2. KBo IV 10, recto 8-13, d'après la traduction d'E. CAVAIGNAC, dans *Revue Hittite et Asiatique*, 10 (1933), p. 68 ; cf. revers 21-25 et KOROŠEC, p. 91, n. 7. Sur ce traité, cf. E. LAROCHE, *Revue Hittite et Asiatique*, 48 (1948), pp. 40-48.

3. KOROŠEC, *l. c.*, p. 57.

4. A. DUPONT-SOMMER, *Les inscriptions araméennes de Sfiré*, dans *Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 15, 1 (1960), pp. 197-347. Stèle I A 1-4, cf. B 1-5.

5. Col. I 3-5, dans D. J. WISEMAN, *The Vassal-Treaties of Esarhaddon*, dans *Iraq*, 20 (1958), p. 30.

« conclut entre Yahvé, le roi et le peuple l'alliance par laquelle celui-ci s'obligeait à être le peuple de Yahvé; de même entre le roi et le peuple », 2 R., xi, 17¹. Un engagement analogue est pris après la découverte du Livre de la Loi, sous Josias : « Le roi... conclut devant Yahvé l'alliance qui l'obligeait à suivre Yahvé et à garder ses préceptes, ses commandements et ses décrets... pour rendre effectives les clauses de l'alliance écrites dans ce livre. Tout le peuple adhéra à l'alliance », 2 R., xxiii, 3. Dans les deux cas, c'est un renouvellement de l'alliance davidique à des moments où sont menacés le principe dynastique ou la fidélité à Yahvé. Ces textes indiquent aussi la solution de l'antinomie apparente entre l'alliance du Sinaï et l'alliance davidique² : les deux alliances ont le même objet, elles font d'Israël le peuple vassal de Yahvé et le passage de l'une à l'autre tient au changement de constitution politique : l'alliance du Sinaï avait été conclue avec les tribus fédérées, l'alliance davidique est conclue avec le roi qui est le régent du peuple de Yahvé et qui devient son vassal.

Plusieurs études récentes ont mis en relief les ressemblances formelles qui existent entre les traités orientaux de vassalité et l'alliance du Sinaï avec ses différentes chartes, le Décalogue, le Code de l'Alliance, le Deutéronome³. L'instrument du

1. Le texte est difficile : il suppose deux pactes, l'un qui lie le roi et le peuple à Yahvé, l'autre qui lie le roi et le peuple entre eux. Certains considèrent les derniers mots comme une dittographie, ainsi H. J. KRAUS, *Gottesdienst in Israel*, München, 1954, p. 83, n. 143 ; d'autres, au contraire, ne retiennent que l'alliance entre le roi et le peuple, ainsi M. NOTH, *Das alttestamentliche Bundschliessen...* dans ses *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, pp. 151 ss (cf. ma note *in loco* dans *Les Livres des Rois*², Paris, 1958) ; d'autres enfin maintiennent les deux pactes, ainsi G. WIDENGREN, *King and Covenant*, dans *Journal of Semitic Studies*, 2 (1957), pp. 21 s. ; G. FOHRER, *Der Vertrag zwischen König und Volk in Israel*, dans *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 71 (1959), pp. 11 s. ; surtout K. BALTZER, *Das Bundesformular*, Neukirchen Kreis Moer, 1960, pp. 85-87, qui fait le rapprochement avec les traités orientaux de vassalité.

2. Sur ce problème, cf. les positions diverses de L. ROST, *Sinaibund und Davidsbund*, dans *Theologische Literaturzeitung*, 72 (1947), col. 129-134 ; H. J. KRAUS, *Gottesdienst in Israel*, München, 1954, pp. 77-91 ; M. SEKINE, *Davidsbund und Sinaibund bei Jeremia*, dans *Vetus Testamentum*, 9 (1959), pp. 47-57 ; A. H. J. GUNNEWEG, *Sinaibund und Davidsbund*, *ibid.*, 10 (1960), pp. 335-341 ; J. R. PORTER, *Moses and Monarchy*, Oxford, 1963, pp. 11-13.

3. Cf. spécialement G. E. MENDENHALL, *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East*, Pittsburgh, 1955 ; K. BALTZER, *Das Bundesformular*, Neukirchen Kreis Moer, 1960 ; W. BEYERLIN, *Herkunft und Geschichte der ältesten Sinaïtraditionen*, Tübingen, 1961. Les objections formulées par C. F. WHITLEY, *Covenant and Commandment in Israel*, in *Journal of Near Eastern Studies*, 22 (1963), pp. 37-48, sont peu convaincantes.

pacte initial au Sinaï était le Décalogue, inscrit sur les deux pierres qui sont appelées les Tables de l'Alliance, *berît*, selon la tradition deutéronomiste ; elles sont conservées dans l'Arche de l'Alliance, *berît*, selon la même tradition. Mais la tradition sacerdotale ne parle que des Tables du Témoignage, *'édût*, contenues dans l'Arche du Témoignage, *'édût*. Nous avons dit que *berît* était insuffisamment rendu par « alliance » et le serait mieux par « promesse et commandement » ; la traduction de *'édût* par « témoignage » est encore moins satisfaisante¹ : le mot alterne non seulement avec *berît* mais aussi avec *hôq* « décret » et a un sens très voisin : il signifie un « commandement solennel ». C'est à juste titre que le Décalogue est appelé *'édût* dans la tradition sacerdotale : ce sont les « Dix Commandements ». Or ce terme de l'alliance du Sinaï se retrouve à propos de l'alliance davidique ; il est en parallèle avec *berît* dans le Ps. CXXXII, 12 :

« Si tes fils gardent mon alliance,
mon témoignage que je lui ai enseigné. »

Lors de l'intronisation de Joas, le prêtre Yehoyada impose au roi le *nézèr* et le *'édût*, 2 R., XI, 12. Le mot *nézèr* est généralement traduit par « diadème » ; il signifie en fait « consécration », ici l'insigne de la consécration, un diadème ou, attachée au diadème, une fleur d'or ou une gemme². Le mot *'édût* est souvent corrigé en *še'adôt*, « bracelets », d'après 2 S., I, 10³. Il faut maintenir le texte massorétique : le roi reçoit et porte, ou garde, un document qui contient ou qui rappelle le traité qui le lie à Yahvé⁴.

1. H. J. KRAUS, *Psalmen*, II, Neukirchen Kreis Moer, 1960, p. 877, à propos du Ps. CXXXII, 12, dit que la signification de ce mot doit encore être étudiée ; cf. ce qu'en disent déjà, en liaison avec l'objet propre de notre étude, H. G. MAY, *Journal of Biblical Literature*, 57 (1938), p. 181 ; G. VON RAD, *Theologische Literaturzeitung*, 72 (1947), col. 211-216 ; G. WIDENGREN, *Sakrales Königtum im Alten Testament und im Judentum*, Stuttgart, 1955, pp. 29 et 94 ; A. R. JOHNSON, *Sacral Kingship in Ancient Israel*, Cardiff, 1955, p. 58 ; G. WIDENGREN, *Journal of Semitic Studies*, 2 (1957), p. 6 ; A. R. JOHNSON, dans S. H. HOOKE, ed., *Myth, Ritual and Kingship*, Oxford, 1958, p. 210 ; G. COOKE, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 73 (1961), pp. 213-214 ; Z. W. FALK, *Vetus Testamentum*, 11 (1961), pp. 88-91.

2. Cf. M. NOTH, *Amt und Berufung im Alten Testament*, Bonn, 1958, pp. 18 et 30 (n. 18) ; R. DE VAUX, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, I², Paris, 1961, p. 159 et note additionnelle p. 320 ; II, Paris, 1960, pp. 268-270.

3. J'avais maintenu la correction dans *Les Livres des Rois*², Paris, 1958, *in loco*, mais ma note exprimait le doute. Cette correction est encore soutenue par K. H. BERNHARDT, *Das Problem der altorientalischen Königsideologie* (Suppl. to *Vetus Testamentum* 8), Leiden, 1961, p. 251.

4. Cf. en ce sens A. R. JOHNSON dans les deux travaux cités ci-dessus. G. VON RAD, *l. c.*, compare au *'édût* le « protocole » que le Pharaon recevait

La confirmation de ce sens et de cet emploi de 'édût est fournie par des textes orientaux récemment publiés. En akkadien, *adê* (au pluriel) désigne les stipulations d'un traité de vassalité. Le mot est employé ainsi dans le traité imposé par Aššurnirâri VI à Mati'ilu de Bit-Agusi¹. Il se retrouve, encore au pluriel, en tête et dans le corps des traités de vassalité imposés par Asahaddon aux princes de Médie². L'équivalent araméen '*dy*', toujours au pluriel encore, est très fréquent dans les stèles de Sfiré et désigne les clauses, les conventions du traité de vassalité imposé à Mati'ilu, roi d'Arpad par Barga'ayah, roi de KTK³.

Récapitulons : le roi d'Israël est désigné par Yahvé ; il est le *nâgîd*, le « préposé » de Yahvé sur son peuple Israël ; il est le serviteur de Yahvé ; ce choix et cette dépendance s'expriment par une « alliance » qui assure au roi la protection divine en retour de sa fidélité ; les conditions de cette alliance sont contenues dans un pacte que le roi doit accepter et qui s'apparente, dans sa forme et dans les termes qui le désignent, aux anciens traités orientaux de vassalité : tout cela définit le roi d'Israël comme le vassal de Yahvé.

Mais le roi d'Israël est aussi l'Oint de Yahvé. Ce titre⁴ lui est exclusivement réservé pendant toute la période monarchique, depuis le premier roi Saül, 1 S., XII, 3, 5 ;

lors de son intronisation, cf. G. COOKE, *l. c.* ; G. WIDENGREN, *l. c.*, identifie 'édût et la Loi de Moïse ; cf. encore J. R. PORTER, *Moses and Monarchy*, Oxford, 1963, p. 12.

1. E. WEIDNER, *Der Staatsvertrag Aššurnirâris VI. von Assyrien mit Mati'ilu von Bit-Agusi*, dans *Archiv für Orientforschung*, 8 (1932-33), pp. 17-23.

2. D. J. WISEMAN, *The Vassal-Treaties of Esarhaddon*, dans *Iraq*, 20 (1958), pp. 1-99, et la note p. 81, où le mot est ainsi défini : « A law or commandment solemnly imposed... by a suzerain upon an individual or people who have no option but acceptance of the terms. It implies a solemn charge or undertaking on oath (according to the view of the suzerain or vassal) » : cette définition s'applique exactement à l'hébreu 'édût, dont A. R. JOHNSON dit : « The Hebrew term... is the technical one to denote the solemn promises or pledges to which one was committed under the terms of a covenant » (dans *Myth, Ritual and Kingship*, p. 210).

3. A. DUPONT-SOMMER, *Une inscription araméenne inédite de Sfiré*, dans *Bulletin du Musée de Beyrouth*, 13 (1956), pp. 23-41 ; Id., *Les inscriptions araméennes de Sfiré*, dans *Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 15, 1 (1960), pp. 197-347. Puisque l'araméen et l'akkadien emploient toujours le mot au pluriel, on peut se demander s'il ne faudrait pas, en hébreu, vocaliser toujours 'édôt, forme plurielle qui est d'ailleurs attestée à l'état absolu par Dt., IV, 45 ; VI, 20 et plus souvent avec les suffixes.

4. S. MOWINCKEL, *He That Cometh*, Oxford, 1956, pp. 4 ss.

xxiv, 7, 11 ; xxvi, 9, 11, 16, 23 ; 2 S., i, 14, 16, et David, 1 S., xvi, 6 ; 2 S., xix, 22 ; cf. xxiii, 1, jusqu'au dernier roi de Juda, Sédécias, Lm., iv, 20. L'onction s'ajoute à l'élection divine, à la dépendance et à l'alliance pour compléter la figure du roi d'Israël :

« J'ai trouvé David, mon serviteur,
je l'ai oint de mon huile sainte ;

...

Tu t'es emporté contre ton oint,
tu as renié l'alliance de ton serviteur »
(Ps. lxxxix, 21, 39-40).

Les textes historiques mentionnent explicitement l'onction de Saül, 1 S., x, 1, de David, 1 S., xvi, 13 ; 2 S., ii, 4 ; v, 3 et de Salomon, 1 R., i, 39, puis celle de Joas, 2 R., xi, 12 et de Joachaz, 2 R., xxiii, 30, pour le royaume de Juda ; l'onction de Jéhu, 2 R., ix, 6, pour le royaume d'Israël. Ces références sont incomplètes : tous les rois de Juda ont certainement été oints, et probablement tous les rois d'Israël. L'onction est le rite essentiel de la cérémonie du couronnement¹, c'est elle qui, d'un homme, fait un roi² ; d'après tout ce qui a été dit jusqu'ici, c'est elle qui, d'un homme, fait le vassal de Yahvé.

Peut-on confirmer cette conclusion par des témoignages empruntés aux pays voisins d'Israël ? En Égypte, aucun texte indigène ne dit que le Pharaon ait été oint³ ; on peut seulement utiliser une indication qui vient de l'extérieur. Dans une des lettres d'Amarna, le roi d'Alaïia (Chypre) se plaint au Pharaon : « Pourquoi ne m'as-tu pas envoyé de l'huile et du *kitû* ? Cependant, ce que tu m'as demandé, je te l'ai donné et je t'ai même envoyé une cruche pleine de bonne huile pour l'onction de ta tête, maintenant que tu sièges sur le trône de ta royauté⁴. » Même s'il était assuré

1. Cf. R. DE VAUX, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, I², Paris, 1961, pp. 160-163 ; E. COTHENET, art. *Onction*, dans *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, VI, Paris, 1960, col. 717-721.

2. S. MOWINCKEL, *l. c.*, p. 5.

3. H. BONNET, art. *Salben*, dans *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin, 1952, p. 649. On s'étonne que, malgré ce silence, Bonnet considère l'onction du Pharaon comme « assez vraisemblable » ; de même E. COTHENET, *l. c.*, col. 708-709.

4. J. A. KNUDTZON, *Die El-Amarna-Tafeln*, Leipzig, 1908, lettre 34, 47-53 ; la traduction est complétée d'après E. EBELING, *Beiträge zur Assyriologie*, 8, 2, Leipzig, 1910, p. 78.

que cette huile est destinée, non pas à la toilette royale, mais au sacre du Pharaon¹, cela signifierait seulement que le roi d'Alašia pense que le Pharaon était oint, comme il l'était lui-même². Il est également très douteux que les rois de Mésopotamie aient jamais reçu l'onction. On ne peut invoquer que le témoignage incertain d'un texte lacuneux : le rituel assyrien d'intronisation³ mentionne, dans les préparatifs de la cérémonie, « une coupe d'or où l'on a versé de l'huile », mais il n'en est plus question dans la suite et, si cette huile était destinée au sacre⁴, il faut admettre que le rite était indiqué dans la seule lacune du texte : cela est très peu vraisemblable, car cette lacune ne couvre que trois lignes et elle interrompt un contexte où il est question de tout autre chose, de housses de feutre (?) sur lesquelles sont déposés les insignes royaux. Nous avons enfin un témoignage clair chez les Hittites. Un rituel décrit comment le roi détourne le mauvais présage qui le menace par l'installation d'un roi-substitut : « Un prisonnier [on oint] avec l'huile pure de royauté et [le roi] dit ainsi : « Voici que c'est le roi et il [porte] un nom de royauté⁵. » Le rite de substitution doit suivre le rite de l'intronisation réelle, qui comportait donc l'onction comme cérémonie essentielle ; la suite du texte indique que l'onction précédait l'imposition du vêtement royal et de la couronne. On peut ajouter à ce texte une lettre de Ḫattušil III à un roi d'Assyrie, probablement Salmanasar I^{er}, où il est dit : « Quand j'ai pris la royauté, tu ne m'as pas envoyé d'ambassadeur. Pourtant, c'est la coutume que, quand des rois assument la royauté, les rois ses pairs lui envoient les présents appropriés, un habit royal, de l'huile pure pour l'onction. Mais tu n'as pas fait cela aujourd'hui⁶. » Cela

1. Ce qui n'est pas sûr : la lettre 33 énumère les cadeaux envoyés par le même roi d'Alašia à l'avènement du Pharaon, et l'huile n'y figure pas.

2. Cf. M. VIEYRA, dans *Revue de l'Histoire des Religions*, 119 (1939-A), pp. 137-138.

3. K. FR. MÜLLER, *Das assyrische Ritual*, I, *Texte zum assyrischen Königsritual* (= Mitteilungen der Vorderasiatisch-ägyptischen Gesellschaft, 41, 1), Leipzig, 1937.

4. Ainsi R. LABAT, *Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne*, Paris, 1939, pp. 83-84 ; E. COTHENET, *l. c.*, col. 704-705.

5. M. VIEYRA, *Rites de purification hittites*, dans *Revue de l'Histoire des Religions*, 119 (1939-A), pp. 121-153. Le texte cité est à la p. 129, l. 19-20 ; traduction anglaise dans *ANET*, p. 355. Cf. A. GOETZE, *Kleinasiens* (Kulturgeschichte des Alten Orients, 3, 1)², München, 1957, p. 90, n. 3 ; O. R. GURNEY, dans S. H. HOOKE, *Myth. Ritual and Kingship*, p. 118.

6. KBo I 14, traduit par A. GOETZE, *Kizzuwatna and the Problem of Hittite Geography*, New Haven, 1940, p. 29.

ne veut pas dire que le Grand Roi du Hattu attend d'être intronisé par le roi d'Assyrie, mais l'envoi de l'huile et du vêtement, en rappelant les rites d'intronisation, aurait signifié que le roi d'Assyrie reconnaissait le nouveau souverain¹. La lettre du roi d'Alašia, qui a été citée plus haut — si elle fait vraiment allusion à l'onction royale — pourrait s'expliquer de la même façon ; Chypre était un royaume indépendant, voisin de l'Empire Hittite dont il suivait peut-être les coutumes.

La situation est différente lorsqu'un roitelet de Canaan, Addu-Nirari, écrit à son suzerain le roi d'Égypte : « Vois, lorsque ton grand-père Manahbi(r)ia (Tuthmès III), roi d'Égypte, a fait mon grand-père Taku roi sur le Nuḥašše et a mis l'huile sur sa tête, il a parlé ainsi : Celui que le roi d'Égypte a fait roi et [sur la tête duquel] il a mis l'huile, personne ne doit [le renverser]². » Il est clair que cette onction, qui « fait » le roi, le constitue comme vassal du Pharaon. Une découverte archéologique permet peut-être de faire remonter cette coutume beaucoup plus haut dans le temps : la tombe d'un roi de Byblos contenait un balsamaire inscrit au nom d'Amenemhat III, qui a contenu un onguent ou une huile parfumée ; la substance a laissé une trace qui « se prolonge de la mi-hauteur à proximité du col et d'un côté seulement, comme si l'on avait versé de ce côté le contenu du vase ». Il est possible que ce vase ait été envoyé par le Pharaon pour l'onction de son vassal de Byblos³.

De fait, l'onction était le rite d'installation des grands fonctionnaires égyptiens⁴. Le fonctionnaire était oint par le Pharaon ou par son représentant⁵ — comme fut oint le grand-père d'Addu-Nirari, vassal du Pharaon — ou bien le Pharaon lui envoyait, avec les insignes de sa fonction, un vase qui contenait l'huile d'onction⁶ — comme un balsamaire fut envoyé au roi de Byblos, vassal du Pharaon.

1. Cf. M. VIEYRA, *l. c.*, p. 138.

2. J. A. KNUDTZON, *Die El-Amarna-Tafeln*, lettre 51, 4-9.

3. Ch. VIROLLEAUD, *Syria*, 3 (1922), pp. 284-286 ; P. MONTET, *Byblos et l'Égypte*, Paris, 1928, pp. 154-156.

4. W. SPIEGELBERG, *Recueil de Travaux relatifs à la Philologie et à l'Archéologie Égyptiennes et Assyriennes*, 28 (1906), pp. 184-185.

5. F. LI. GRIFFITH, *Catalogue of the Demotic Papyri in the John Rylands Library*, III, Manchester, 1909, p. 83.

6. N. DE G. DAVIES, *The Tomb of Two Officers of Thutmosis the Fourth* (= The Theban Tombs Series, III), London, 1923, pl. 26.

L'onction royale était donc connue chez certains voisins d'Israël et chez ses prédécesseurs en Canaan avant l'institution de la royauté israélite. Dans la Bible elle-même, au temps des Juges, la fable de Yotam y fait allusion, Jg., ix, 8, 15. Il est douteux que la coutume israélite se rattache aux Hittites par l'intermédiaire de la Syrie-Palestine de la fin du II^e millénaire¹; les derniers textes égyptiens qui ont été cités rendent également peu vraisemblable que les Israélites aient suivi une coutume propre à Canaan, à laquelle les Pharaons se seraient conformés²; c'était une coutume égyptienne : le Pharaon installait des vassaux en Syrie-Palestine de la même manière qu'il investissait des fonctionnaires en Égypte.

Puisque le choix divin, la qualité de « serviteur » et le traité qui le lie définissent déjà le roi d'Israël comme le vassal de Yahvé, on sera disposé à admettre que l'onction qui le fait roi est le rite qui l'établit dans cette vassalité, comme pour les vassaux du Pharaon.

Cette manière de comprendre l'onction royale n'enlève rien à sa valeur religieuse. Déjà de l'onction reçue du Pharaon on a pu dire qu'elle rendait le fonctionnaire égyptien « protégé, sacrosaint³ », ou que « l'huile, qui vient de l'Horus-roi, transmettait à l'oint la force qu'il était appelé par le roi lui-même à exercer en son nom et comme son représentant⁴ ». Le roi d'Israël est le représentant de Dieu sur terre, il reçoit son Esprit, il participe à sa sainteté et il est inviolable. Ces dons sont explicitement rattachés à l'onction, 1 S., x, 10; xvi, 13; xxiv, 11; xxvi, 9, 11, 23. L'onction confère une grâce, elle est le « sacrement » de la royauté en Israël⁵.

1. Ainsi M. NOTH, *Ami und Berufung im Alten Testament*, p. 15. Cela n'empêche pas qu'il puisse y avoir une analogie : en Asie Mineure aussi l'onction avait certainement une valeur religieuse et le roi oint était l'« intendant » du dieu de l'orage, cf. le texte cité plus haut, p. 290.

2. Ainsi M. VIEYRA, *l. c.*, pp. 137-138.

3. W. SPIEGELBERG, *l. c.*, p. 185.

4. H. BONNET, *l. c.*, p. 649.

5. Ces pages étaient déjà données à l'impression lorsque est paru le livre d'E. KUTSCH, *Salbung als Rechtsakt im Alten Testament und im Alten Orient* (Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft, 87), Berlin, 1963. Le paragraphe relatif à l'onction royale en Israël et en Juda, pp. 52-63, expose et défend une interprétation très différente. L'auteur remarque que, d'après une série de textes, le roi est oint par le peuple (ou ses représentants), d'après une autre série de textes, il est oint par Yahvé (ou son représentant). Il en conclut à deux conceptions de l'onction : par l'onction du peuple, le roi reçoit son pouvoir du peuple, auquel il est lié par un traité, et ce rite est probable-

ment emprunté aux Hittites, par l'intermédiaire des Cananéens ; par l'onction de Yahvé, le roi est constitué le mandataire de Yahvé pour une œuvre déterminée, et ce rite correspond à l'installation des fonctionnaires et des vassaux par le Pharaon. Un seul rite a été en usage et ce rite n'a pas pu exprimer à la fois deux notions aussi différentes. Kutsch conclut qu'historiquement les rois de Juda (il ne se prononce pas pour Israël) ont été oints par le peuple. L'onction par Yahvé est un « theologoumenon », une idée religieuse que des récits comme 1 S., ix, 1-x, 16 (Saül) et 1 S., xvi, 1-13 (David) veulent ancrer dans l'histoire à la manière d'un « hiéros logos ». Le titre d'« oint de Yahvé » donné à Saül, à David et aux Davidides est expliqué à la lumière d'Is., xlv, 1 (Cyrus « oint de Yahvé ») : c'est un emploi métaphorique. Ce dernier pas auquel Kutsch est contraint découvre la fragilité de sa thèse. Il semble qu'il ait tout pris à rebours : ce sont les textes relatifs à Saül et à David qui expliquent l'emploi figuré du titre « oint de Yahvé » appliqué à Cyrus, que Yahvé a appelé et qu'il a pris à son service pour accomplir ses plans, Is., xli, 25 ; xlv, 28 ; xlv, 3-4, comme il faisait pour les rois de son peuple. Si les rois d'Israël sont appelés « oints de Yahvé » déjà dans des textes certainement anciens, c'est parce qu'ils ont vraiment été oints par un représentant de Yahvé et les textes qui le disent doivent avoir la préférence sur les textes qui semblent indiquer une onction par une collectivité (le peuple, les Anciens, un sujet pluriel) et qui doivent être expliqués : le rite était certainement accompli par un seul officiant et, conformément au sens et aux effets du rite, cet officiant était une personne religieuse.

LE TEMPLE DE JÉRUSALEM*

I. TEMPLE DE SALOMON

David avait ramené l'arche d'alliance dans sa nouvelle capitale, Jérusalem, 2 S., vi, il y avait acheté un terrain, sur lequel il construisit un autel, 2 S., xxiv, 18-25 = 1 Ch., xxi, 18-28. D'après 1 Ch., xxii, 1, David avait désigné cet emplacement pour être celui du Temple de Yahvé. D'après 2 S., vii, 1-7, David avait songé à construire lui-même ce Temple, mais il fut arrêté par un ordre de Dieu, que lui transmit le prophète Natân. Selon une addition ancienne au texte de cette prophétie, 2 S., vii, 13, Yahvé réservait cette réalisation au fils et successeur de David. De fait, Salomon, rappelle cette promesse et se présente comme l'exécuteur du dessein de son père, 1 R., v, 17-19 ; viii, 15-21 (rédaction deutéronomiste). Le Chroniste développe cette pensée : David a communiqué à Salomon la parole de Yahvé et lui a donné l'ordre de bâtir le Temple, 1 Ch., xxii, 7-10 ; xxviii, 2-7. Mais le Chroniste va plus loin : David, avant de mourir, avait tout préparé : il avait dressé les plans du Temple, donné les modèles de son mobilier, rassemblé les matériaux, amassé les lingots d'or, le bronze et le fer, formé les équipes d'ouvriers, réglé les classes et les fonctions du clergé, 1 Ch., xxii-xxviii. On retiendra de ces traditions que David a pu avoir l'idée du Temple, mais que c'est Salomon qui l'a construit. Cette construction dura de la 4^e à la 11^e année de son règne, 1 R., vi, 37-38, cf. vi, 1. Par un marché conclu avec le roi de Tyr, Hiram, les bois d'œuvre vinrent du Liban, 1 R., v, 15-26, tandis que les pierres étaient extraites des carrières proches de Jérusalem, 1 R., v, 29, 31. Les Israélites astreints à la

* Article publié en allemand et sous une forme abrégée dans *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg, IX, 1964, col. 1350-1358.

corvée fournirent la grosse main-d'œuvre, 1 R., v, 20, 23, 27-30, mais les ouvriers spécialisés furent des Phéniciens, 1 R., v, 20, 32. C'est un Phénicien aussi, Hiram, qui coula dans la vallée du Jourdain les deux colonnes et les objets de bronze, 1 R., vii, 13-47.

La description du Temple et de son mobilier est donnée dans 1 R., vi-vii = 2 Ch., iii-iv. Elle remonte à un document à peu près contemporain de la construction et le rédacteur final a encore vu existant le Temple de Salomon. Mais cette description est très difficile à interpréter parce que ce rédacteur n'avait pas les préoccupations d'un architecte ou d'un archéologue, parce que son texte contient des termes techniques que nous comprenons mal, qu'il a été défiguré par les copistes qui ne le comprenaient déjà plus et qu'il a été surchargé de gloses destinées à rehausser la splendeur de l'édifice. Enfin, il ne reste de ce bâtiment aucune pierre visible. Sa reconstitution est donc très difficile et celle qu'on va proposer reste en partie hypothétique.

1. *Les bâtiments.*

Le Temple était un bâtiment long, ouvrant sur l'un de ses petits côtés et comprenant trois pièces en enfilade, 1 R., vi, 2-3, 15-22 : un vestibule appelé Ulam, d'une racine qui signifie « être devant », une salle de culte appelée Hêkal, qui en hébreu comme en phénicien a le double sens de « palais » et de « temple » et qui reçut ensuite, le nom de Saint, enfin le lieu le plus sacré, le Debir, l'« arrière-chambre », qu'on appela plus tard le Saint des Saints. Le Temple avait en mesures intérieures une largeur uniforme de 20 coudées (environ 9 m) ; sur la longueur, le Ulam avait 10 coudées (environ 4,50 m), le Hêkal 40 coudées (environ 18 m), le Debir 20 coudées (environ 9 m). L'épaisseur des murs n'est pas indiquée. Il y avait certainement un mur de séparation entre le Ulam et le Hêkal mais il est possible qu'il y ait eu seulement une cloison de bois entre le Hêkal et le Debir. De même que la *cella* des anciens temples orientaux était surélevée par rapport à la salle de culte, il semble que le Debir était surélevé par rapport au Hêkal. En effet, le Debir formait un cube parfait de 20 coudées de côté, 1 R., vi, 20, mais la hauteur du Hêkal était de 30 coudées (hébr.) ou de 25 coudées (grec). Cette différence de hauteur s'explique le mieux si le sol du Debir était plus haut que celui du Hêkal (2,50 m d'après le grec), avec un escalier. Devant le vestibule

se dressaient deux colonnes de bronze, hautes de 18 coudées et surmontées par des chapiteaux de bronze de 5 coudées, 1 R., VII, 15-22, 41-42. Elles ne supportaient pas le linteau du vestibule, elles étaient isolées de chaque côté de l'entrée ; elles continuaient la tradition des stèles ou *mašsebôl* des vieux sanctuaires cananéens. Les noms donnés aux deux colonnes, *Yâkin* et *Bo'az*, ne reparaissent nulle part et restent des énigmes.

Une construction entourait le Temple sur trois côtés, 1 R., VI, 5-10. C'était un bâtiment de trois étages peu élevés adossé aux murs du Debir et du Hêkal. Chaque étage avait 5 coudées de hauteur. L'étage inférieur était lié au mur du Temple, les poutres de couverture des deux étages supérieurs reposaient sur des retraits successifs du mur et, conséquemment, leur largeur augmentait chaque fois d'une coudée ; on pénétrait d'un étage dans l'autre par des trappes. Ce bâtiment latéral servait de magasin et de dépôt pour les offrandes et le trésor du Temple. Il est appelé tantôt *yâšîa'*, au singulier, et tantôt *š'elâ'ôl*, un pluriel dont le singulier désigne chacun des trois étages. Il semble que ce texte combine des informations sur deux états successifs du bâtiment : le *yâšîa'* serait le bâtiment primitif qui ne comprenait qu'un rez-de-chaussée et qui aurait été construit en même temps que le Temple ; les deux étages supérieurs seraient des additions — ce qui explique que leur poutrage ne soit pas lié aux murs du Temple et le nom de *š'elâ'ôl* aurait alors été donné aux trois étages du bâtiment. La description du bâtiment latéral suppose que le mur du Temple montait en se rétrécissant trois fois. Ces retraits avaient pour motif d'alléger les parties hautes du mur en sauvegardant sa stabilité. La présence du bâtiment latéral indique aussi que les fenêtres du Temple, 1 R., VI, 4, étaient ouvertes très haut, près du plafond du Temple. D'après 1 R., VI, 36 ; VII, 12, les murs des cours du Temple et du Palais et ceux du Ulam étaient construits avec trois assises de pierres de taille et une assise de madriers de cèdre, et il est certain que tous les murs du Temple étaient construits de la même manière, car l'Édit de Cyrus, Esd., VI, 4, ordonne que le Temple soit reconstruit avec trois assises de pierres et une assise de bois. D'après de nombreux parallèles orientaux et palestiniens, il est très vraisemblable que ces madriers étaient le premier élément d'un chaînage de bois qui, au-dessus du socle de pierres, enserrait une superstructure de briques ; les boiseries de cèdre qui couvraient les murs auraient servi à cacher les

briques. Il est possible que *ṭepāḥôl*, 1 R., VII, 9, soit le nom technique de ce chaînage de bois.

Suivant un principe des sanctuaires sémitiques, le Temple s'élevait au milieu d'une cour, appelée la « cour intérieure », 1 R., VI, 36, par opposition à la « grande cour », 1 R., VII, 12, qui contenait à la fois le Temple et le Palais. Celui-ci avait aussi une cour intérieure, 1 R., VII, 8, dont un mur était commun avec celui de la cour du Temple, ce qui soulèvera l'indignation d'Ézéchiél, Ez., XLIII, 7-8.

2. Analogies et influences.

Ce concept architectural est entièrement différent de celui des temples égyptiens. On a pensé à une influence de l'Assyrie et certains plans de sanctuaires y sont en effet assez semblables, mais l'Assyrie et la Palestine n'avaient pas de contacts à l'époque de Salomon. Les meilleures analogies proviennent de Syrie et de Palestine : la disposition de trois pièces en enfilade dans la longueur d'un bâtiment à largeur constante, qui caractérise le Temple de Salomon, se retrouve à Alalakh (Tell Atchana) au XIII^e siècle av. J.-C., à Hazor à la même époque, à Tell Tainat près de Tell Atchana, au IX^e siècle av. J.-C. En plus du plan, ces sanctuaires offrent des analogies dans le mode de construction : murs de briques avec chaînage de bois sur un socle de pierres, placage de bois couvrant les murs de briques. L'architecte responsable du plan du Temple et de sa construction était probablement un Phénicien, comme les ouvriers spécialisés et le maître-fondeur de Salomon.

3. Site du Temple.

Il n'y a aucun doute sur son emplacement général : c'est la croupe rocheuse qui domine au nord la colline de l'Ophel, où s'étendait Jérusalem au temps de David et de Salomon ; c'est au même endroit que furent construits le Temple de Zorobabel et celui d'Hérode, et l'enceinte hérodiennne est représentée aujourd'hui par l'esplanade du Haram-esh-Sherif. Il n'y a également aucun doute sur l'orientation : il s'ouvrait à l'Est, comme celui d'Hérode et celui d'Ézéchiél, cf. d'ailleurs 1 R., VII, 39. La localisation précise est plus difficile. Au centre du Haram-esh-Sherif et à son point le plus élevé, la coupole d'Omar abrite actuellement une éminence rocheuse sous laquelle s'ouvre une grotte. Il est

certain qu'il faut mettre le Temple en relation étroite avec ce rocher qui affleure au centre du Haram esh-Sherif, sous la coupole d'Omar, mais deux hypothèses s'affrontent : d'après l'opinion maintenant la plus commune, cette roche était le soubassement de l'autel des holocaustes, qui se trouvait devant le Temple et le Temple s'étendait donc à l'ouest de la roche. D'après une opinion ancienne, reprise par certains savants modernes, la roche était le fondement du Debir et le Temple s'élevait de là vers l'est. Les deux hypothèses sont supportées par de bons arguments, les deux aussi se heurtent à des difficultés ; à tout considérer, la seconde paraît préférable.

4. Mobilier et installations cultuelles.

Dans le Debir était déposée l'arche d'alliance, 1 R., VIII, 6, sous deux grandes figures de chérubins en bois plaqué d'or, 1 R., VI, 23-28 ; 2 Ch., III, 10-13 ; cf. 1 R., VIII, 6-7 ; 2 Ch., V, 7-8. C'étaient des figures ailées, des animaux à tête humaine, comme les sphinx ailés de l'iconographie syro-phénicienne. Ceux-ci supportent souvent le trône des divinités ; de même, les chérubins sont le trône sur lequel Yahvé siège, 1 S., IV, 4 ; 2 S., VI, 2, etc., et l'arche d'alliance est son marchepied, 1 Ch., XXVIII, 2 ; Ps. XCIX, 5, CXXXII, 7 ; Lm., 2, 1.

Dans le Hêkal, se trouvait l'autel des parfums. On a nié sans raison son existence dans le Temple de Salomon : il est mentionné dans 1 R., VI, 20-21 comme un autel de cèdre revêtu d'or et il est appelé l'autel d'or dans 1 R., VII, 48. Avec lui étaient la table des pains d'oblation, 1 R., VII, 48, et dix chandeliers d'or, cinq à droite et cinq à gauche de l'entrée du Debir, 1 R., VII, 49.

L'autel des holocaustes n'apparaît pas dans la description du Temple et de son mobilier mais c'est l'autel de Yahvé de 1 R., VIII, 22, 54, l'autel de bronze de 1 R., VIII, 64, que Salomon avait dressé, 1 R., IX, 25. C'était un bâti de métal qui était placé dans la cour devant le Temple et qui pouvait être déplacé, 2 R., XVI, 14. Également dans le parvis, au sud-est du Temple, 1 R., VII, 39, il y avait la « Mer » de Bronze, une grande cuve supportée par douze figures de taureaux, 1 R., VII, 23-26, et dix bases roulantes portant des bassins de bronze, placées cinq à droite et cinq à gauche de l'entrée du Temple, 1 R., VII, 27-39. La Mer servait à la purification des prêtres, les bassins au lavage des victimes.

5. *Caractère.*

Le Temple avait un mur mitoyen avec le Palais, Ez., XLIII, 7-8, et une porte faisait communiquer la maison du roi et la maison de Yahvé, 1 R., XIV, 27-28 ; 2 R., XI, 19. Le Temple s'élevait sur un terrain acheté par David, il avait été construit par Salomon avec les ressources du royaume, il avait été dédié par le roi, 1 R., VIII, 8, qui y offrait des sacrifices et assurait son entretien, 1 R., IX, 25. Ses successeurs feront aussi des donations au Temple, 1 R., XV, 15 ; 2 R., XII, 19, et ils puiseront dans son trésor comme dans le trésor du palais, 1 R., XV, 18 ; 2 R., XII, 19 ; XVI, 8 ; XVIII, 15. Ils feront des travaux, des réparations, des modifications aux bâtiments du Temple et à son mobilier, 2 R., XV, 35 ; XVI, 10-18 ; XVIII, 16 ; XXIII, 4-7. Ils auront leur place réservée, une estrade dressée sur le parvis, 2 R., XI, 14 ; XVI, 18 ; XXIII, 3, comme déjà Salomon d'après 2 Ch., VI, 13. On en a conclu que le Temple était une chapelle palatine, le sanctuaire privé du roi et de sa maison, comme les temples annexés aux palais de Mésopotamie et de Syrie. Cette conclusion n'est pas justifiée : les interventions du roi dans le Temple s'expliquent par son droit de patronat en tant que fondateur ou bienfaiteur, par sa position à la tête du peuple et par le rôle qui lui est reconnu dans le culte. Mais le Temple est un sanctuaire d'État, où le roi et son peuple rendent un culte public au Dieu national. Si Jéroboam inaugura le sanctuaire de Béthel, ce fut explicitement pour empêcher ses sujets de continuer à fréquenter le Temple de Jérusalem, 1 R., XII, 26-33. À côté de sa « maison », Salomon avait construit la « maison » de Yahvé et il l'avait consacrée avec « tout Israël », 1 R., VIII, 1-5, 13, 62-66. La politique trouvait avantage dans cette proximité, mais cette sorte de cohabitation de Yahvé et du roi choisi par lui exprimait l'idéal théocratique d'Israël.

6. *Histoire.*

Le Temple de Salomon subsista près de quatre siècles sans que sa structure soit modifiée, avec seulement des retouches. Les deux étages supérieurs du bâtiment latéral, s'ils ne sont pas primitifs, ont pu être ajoutés par Asa pour loger les offrandes qu'il fit au Temple, 1 R., XV, 15. Un nouveau parvis apparaît sous Josaphat, 2 Ch., XX, 5, en contrebas du parvis primitif qui devient le parvis supérieur, cf. Jr., XXXVI, 10

et les « deux cours » du Temple sous Manassé, 2 R., xxi, 5. Ces deux cours communiquaient par une porte, construite par Yotam, 2 R., xv, 35, qui est la Porte Supérieure de Jr., xx, 2, la Porte Neuve de Jr., xxvi, 10 ; xxxvi, 10.

La destinée du Temple a été liée à l'histoire politique et religieuse du royaume. C'est là que furent oints tous les rois de Juda après Salomon. Le sacre de Joas est raconté en détail en même temps que le soulèvement contre Athalie, 2 R., xi. Joas porta deux ordonnances concernant les réparations à faire au Temple, 2 R., xii, 5-17, et la seconde était encore en vigueur sous Josias, 2 R., xxii, 3-10. Achaz écarta l'autel de bronze de Salomon et fit construire un nouvel autel, 2 R., xvi, 10-16. Pour payer le tribut à Téglath-Phalasar, il démontra les bases roulantes et enleva les taureaux qui soutenaient la Mer, 2 R., xvi, 17 ; pour complaire à son suzerain, il supprima l'estrade et l'entrée du roi, 2 R., xvi, 18. Manassé dressa dans le Temple des autels aux faux dieux et une idole d'Astarté, 2 R., xxi, 4-5, 7, cf. xxiii, 12. Les rois pieux, au contraire, purifièrent le sanctuaire de ces intrusions païennes, Ézéchias, 2 R., xviii, 4 = 2 Ch., xxix, 3-17, et surtout Josias, 2 R., xxiii, 4-12 = 2 Ch., xxxiv, 3-5. Mais la réforme fut éphémère, cf. Ez., viii.

Le Temple était riche et cette richesse excitait la convoitise des conquérants : il fut pillé par Sheshonq sous Roboam, 1 R., xiv, 26, par Joas d'Israël sous Amasias, 2 R., xiv, 14. Dès la première invasion de Nabuchodonosor, le trésor du Temple fut vidé en même temps que le trésor royal, 2 R., xxiv, 13. Lors de la seconde attaque, en 587, le Temple fut détruit et son mobilier précieux fut emporté, les deux grandes colonnes et la Mer de bronze furent brisées et le métal fut expédié à Babylone, 2 R., xxv, 13-17 ; Jr., lii, 17-23.

II. LE TEMPLE D'ÉZÉCHIEL

En terre d'Exil, Ézéchiel eut la vision d'un temple nouveau dans une Jérusalem restaurée, Ez., xl-xlvi. Cette description contient trois éléments : le souvenir du Temple de Salomon qu'Ézéchiel avait encore vu debout, peut-être le modèle des temples babyloniens qu'il avait sous les yeux, surtout l'imagination du prophète, qui traduit en termes visuels quelques thèmes essentiels de sa prédication. Le sanctuaire lui-même garde l'ordonnance et les dimensions de celui de Salomon. Autour du sanctuaire s'étend un parvis intérieur

où l'on entre par trois portes monumentales, sur le modèle des portes à tenailles des villes fortifiées de Palestine. A ce parvis sont rattachées des constructions : logements et cuisines des prêtres, chambres pour les offrandes et les vêtements liturgiques. A l'Ouest, cette cour est bordée par un bâtiment indéterminé, qui garde peut-être le souvenir du *Parbar* de 1 Ch., xxvi, 18, ou des *Parwarim* de 2 R., xxiii, 11, dont la destination est aussi incertaine. Autour du parvis intérieur se développe le parvis extérieur, avec trois autres portes monumentales. Trente chambres sont construites dans ce parvis, probablement le long de ses murs, et les cuisines du peuple se trouvent aux quatre angles. Le mur du parvis extérieur, qui limitait le territoire sacré, formait un carré de 500 coudées de côté.

Presque rien n'est dit des installations cultuelles : il n'y a plus d'arche d'alliance dans le Debir, qui est appelé maintenant le Saint des Saints, Ez., xli, 4 ; dans le Hêkal, une « sorte d'autel » de bois qui est « la table devant Yahvé », Ez., xli, 22, n'est pas l'autel des parfums, mais la table des pains d'oblation. Le parvis intérieur a des tables où l'on égorgeait et dépeçait les victimes, d'autres sur lesquelles on déposait les outils de boucherie. Seul l'autel des holocaustes est minutieusement décrit, Ez., xliii, 13-17. Il est comme la réduction d'une *ziggurat* mésopotamienne, avec trois étages dont les noms sont évidemment empruntés au milieu babylonien et expriment un symbolisme cosmique.

Plus important que cette description d'un temple qui n'a jamais été réalisé est l'esprit qui l'anime : Ézéchiel s'en sert pour exprimer des idées de sainteté, de pureté et de spiritualité : le Temple n'est plus contigu au palais, Ez., xliii, 8, il occupe toute la colline, qui est un espace saint, Ez., xliii, 12, et le mur du parvis sépare le sacré du profane, Ez., xlii, 20 ; le Debir devient le Saint des Saints, Ez., xli, 4, il est vide mais la gloire de Yahvé emplit le Temple, Ez., xliii, 5 ; xliv, 4 ; les étrangers sont exclus du Temple, Ez., xliv, 5-9. Le Temple est le centre de la théocratie restaurée et ces idées théologiques ont marqué la pensée du Judaïsme beaucoup plus que la description d'Ézéchiel n'a inspiré les reconstructions postérieures.

III. LE TEMPLE POSTEXILIQUE

En 538 av. J.-C., Cyrus autorisa les Juifs à revenir à Jérusalem et à y rebâtir le Temple de leur Dieu aux frais du trésor royal et il leur fit rendre le mobilier d'or et d'argent que Nabuchodonosor avait emporté comme butin ; ce décret est conservé sous deux formes : en araméen, Esd., vi, 3-5, et en hébreu, Esd. i, 2-4 ; l'authenticité du décret en hébreu est très contestée. Les travaux, commencés sous la direction de Sheshbaggar, Esd., v, 16, furent interrompus par l'opposition des Samaritains d'après Esd., iv, 1-5, par la négligence du peuple d'après Ag., i, 2. Ils ne reprirent qu'en 520, sous la direction de Zorobabel et de Josué et avec les encouragements des prophètes Aggée et Zacharie, Esd., iv, 24-v, 2 ; Ag., i, 1-2, 9 ; Za., iv, 7-10. Darius, averti par le satrape Tattenai, confirma le décret de Cyrus et ordonna de laisser les Juifs continuer les travaux ; ceux-ci furent achevés en 515. De ce Temple, nous savons très peu de choses. Le décret de Cyrus prévoyait ses mesures, Esd., vi, 3 (malheureusement corrompu) et son mode de construction, semblable à celui du Temple de Salomon, Esd., vi, 4, cf. v, 8. Il est certain que l'édifice avait le même plan que l'ancien et il est presque certain qu'il gardait les mêmes dimensions. Comme le Temple d'avant l'Exil, il avait deux parvis ; 1 M., ix, 54 parle du mur de la cour intérieure qu'Alcime voulut abattre. Des bâtiments annexes sont attestés par les Livres d'Esdras et de Néhémie : des chambres pour déposer les offrandes, Esd., viii, 29, ce qui rappelle le bâtiment latéral du Temple de Salomon et aussi les bâtiments annexes du Temple d'Ézéchiél, et des chambres pour le logement, Ne., xiii, 4-9.

On ne sait à peu près rien de son mobilier. L'arche d'alliance n'avait pas été remplacée, cf. Jr., iii, 16 ; son substitut paraît être le *kapporèt*, inconnu des textes anciens mais contenu dans la description sacerdotale du sanctuaire du désert comme associé à l'arche mais distinct d'elle, Ex., xxv, 17-22 ; xxxvii, 6-9 ; le Saint des Saints est appelé « la salle du *kapporèt* » dans 1 Ch., xxviii, 11. Le chandelier à sept branches de la même description, Ex., xxv, 31-40 ; xxxvii, 17-24, est inspiré par celui du Temple de Zorobabel. Les allusions de 2 Ch., iv, 1 à l'autel des holocaustes sous Salomon et de 2 Ch., xxvi, 16 à l'autel des parfums sous Ozias reflètent probablement l'état du Second Temple.

Vers 300 av. J.-C. Hécatee d'Abdère (dans Josèphe, *C. Ap.* I, xxii) décrit le Temple comme un grand édifice contenant un autel et un chandelier d'or ; dans l'enceinte qui entoure le Temple se trouve un autel de pierres, dont les dimensions sont celles données dans 2 Ch., iv, 1. Un siècle plus tard, la Lettre d'Aristée, § 84-87, parle en termes emphatiques mais vagues du Temple comme d'un bâtiment magnifique ; un voile est pendu à son entrée, il y a un autel avec une rampe d'accès et trois enceintes. La même Lettre, § 52-72, décrit une table que Ptolémée Philadelphie aurait donnée pour remplacer l'ancienne table des pains d'oblation. Une ordonnance d'Antiochus III défendit aux étrangers de pénétrer dans l'enceinte intérieure. En 169 av. J.-C., ce Temple fut pillé par Antiochus Épiphane, 1 M., i, 21-24 ; 2 M., v, 15-16 ; en 167, les sacrifices légitimes furent interrompus et un autel à Zeus Olympios fut dressé sur le grand autel des holocaustes, 1 M., i, 44-59 ; 2 M., vi, 1-6 ; c'est « l'abomination de la désolation » de Dn., ix, 27 ; xi, 31. En 164, Judas Macchabée purifia le Temple, construisit un nouvel autel et restaura le culte, 1 M., iv, 36-59. L'anniversaire de cette nouvelle dédicace fut célébré chaque année par la fête de la Hanoukka. Lorsque Pompée prit Jérusalem en 63 av. J.-C., il pénétra jusque dans le Saint des Saints, il vit le chandelier, la table, les vases sacrés et le trésor évalué à 2.000 talents mais il ne toucha à rien, Josèphe, *Ant.* XIV, § 72 ; *B. J.* I, § 152-153. Le propitiatoire n'est pas mentionné, et Tacite, *Hist.* V, ix, dit que le sanctuaire était vide.

IV. LE TEMPLE D'HÉRODE

Le Temple fut entièrement reconstruit par Hérode le Grand. Ce parvenu iduméen, politicien habile et bâtisseur somptueux voulut donner à ses sujets juifs une preuve de sa piété et laisser au monde un témoin de sa splendeur. Les travaux commencèrent en 20/19 av. J.-C., l'essentiel fut achevé en moins de dix ans mais des milliers d'ouvriers travaillèrent encore jusqu'à 64 ap. J.-C.

1. *Les bâtiments.*

Nous possédons deux longues descriptions de Josèphe, *Ant.* XV, § 380-402, 412-425 ; *B. J.* V, § 184-226, qui ne concordent pas entièrement, et tout un traité de la Mishna, *Middôt*, qu'il est difficile d'accorder avec Josèphe. Celui-ci a vu et fréquenté le nouveau Temple mais sa description est

obscurcie et faussée par le désir sans scrupule d'exalter la magnificence d'un monument qui a disparu quand il écrit. Le traité *Middôt* a été composé deux ou trois générations après la destruction et il décrit un temple idéal, conforme aux prescriptions de la Loi et à ses impératifs de pureté et de sainteté. L'archéologie est de peu de secours : du Temple d'Hérode, il ne reste que le tracé de son enceinte et quelques vestiges apparents des maçonneries de cette enceinte et de plusieurs de ses portes. Bien des points sont donc incertains.

Hérode ne pouvait changer ni l'emplacement ni les mesures du sanctuaire lui-même : celui-ci a, comme déjà sous Salomon, 20 coudées de large et 60 coudées de long, dont 20 sont réservées pour le Saint des Saints. Il est entouré sur trois côtés par trois étages de chambres, comme était aussi le premier Temple. Mais le vestibule, dont la profondeur est augmentée à 20 coudées, se dilatait sur 100 coudées de largeur. La hauteur de la façade était aussi de 100 coudées, avec une entrée de 70×25 coudées. Du vestibule, on pénétrait dans le Saint par une ouverture de 50×16 coudées, surmontée d'une vigne d'or dont les grappes avaient la taille d'un homme. L'ouverture était fermée par des vantaux dorés, devant lesquels était pendu un voile. Il y avait un autre voile (ou deux voiles) entre le Saint et le Saint des Saints. Au-dessus du Saint, et vraisemblablement du Saint des Saints, était construit un étage, qui donnait au bâtiment une hauteur totale de 60 coudées, la toiture comprise. L'édifice était construit sur une plate-forme et l'on accédait au vestibule par un escalier de douze degrés.

Devant le vestibule, s'étendait le Parvis des Prêtres avec l'autel des holocaustes. Une légère barrière séparait ce parvis du Parvis d'Israël, accessible à tout israélite mâle en état de pureté rituelle. On y pénétrait de l'Est par un perron de quinze marches et une porte appelée Porte de Nikanor, du nom du Juif alexandrin qui en avait donné les énormes vantaux plaqués d'or. En contrebas du Parvis d'Israël se trouvait le Parvis des Femmes, que tout Israélite fréquentait mais que les femmes ne pouvaient pas dépasser ; on y entraît de l'Est par une porte à laquelle ses vantaux garnis de bronze de Corinthe avait valu le nom de Porte Corinthienne (le placement relatif de cette porte et de la Porte de Nikanor est incertain ; la distinction même des deux portes n'est pas admise par tous). Huit portes moins magnifiques, sur les côtés Nord et Sud, ouvraient sur la colonnade qui entourait le Parvis des Femmes et le Parvis

d'Israël. Les deux parvis étaient cernés par une étroite plate-forme où l'on montait par des degrés. En avant de la plate-forme, une barrière de pierre délimitait l'espace sacré dont l'entrée était interdite aux étrangers sous peine de mort ; l'interdiction était gravée sur des plaques dont deux ont été retrouvées. Mais les étrangers pouvaient circuler dans le parvis extérieur que les modernes appellent pour cette raison le Parvis des Gentils et qui se développait autour des parvis précédents, plus largement au Nord et au Sud. La superficie des anciens parvis avait été doublée par Hérode au prix de travaux de nivellement et de substructions. Les limites de ce grand parvis sont exactement représentées par l'esplanade actuelle du Haram esh-Sherif : c'est un rectangle irrégulier d'environ 475 sur 300 m. Il était bordé par des portiques. Le portique qui longeait le mur oriental s'appelait le Portique de Salomon, parce qu'il n'avait pas été reconstruit par Hérode ; il devait au moins avoir été prolongé au Nord et au Sud. Sur le côté sud du parvis s'élevait le portique royal, divisé en trois travées. Une porte était ouverte dans le mur nord, trois portes et une poterne dans le mur ouest faisaient communiquer le Temple avec la ville ; deux d'entre elles se prolongeaient par un viaduc qui franchissait le Tyropoeon. Au Sud, deux escaliers descendaient de l'esplanade sous le portique royal vers les portes que les modernes appellent la Porte Double et la Porte Triple. Enfin, une porte était ouverte dans le mur oriental, donnant sur la vallée du Cédron ; c'est la Porte de Suse de la Mishna, qui deviendra la Porte Dorée de l'époque byzantine.

2. Mobilier et installations cultuelles.

Le Saint des Saints était entièrement vide. Dans le Saint se trouvaient le chandelier à sept branches et la table des pains d'oblation, qui furent emportés à Rome comme butin et sont représentés sur l'Arc de Titus, et l'autel des parfums. Sur le Parvis des Prêtres s'élevait l'autel des holocaustes, dont la description et les dimensions varient chez Josèphe (un massif de 50 coudées de côté et 15 coudées de haut) et dans la Mishna (une pyramide à quatre degrés dont les côtés diminuent de 32 à 24 coudées ; la hauteur n'est pas indiquée). L'inventaire de Josèphe est incomplet ; la Mishna parle en outre du bassin aux ablutions qui remplaçait la Mer de bronze et qui était placé entre l'autel et le vestibule, vers le Sud ;

au Nord de l'autel se trouvaient les anneaux pour attacher les victimes, les tables pour le dépeçage, les crochets pour suspendre les viandes, une table pour les vases d'or et d'argent.

3. *Le Temple d'Hérode et le Nouveau Testament.*

Les constructions du Temple, même inachevées, Jn, II, 20, et ses offrandes votives excitaient l'admiration des disciples, Mc, XIII, 1 ; Lc, XXI, 5. Le Nouveau Testament se conforme au vocabulaire de Josèphe et appelle *ναός* le sanctuaire proprement dit : c'est dans le *ναός*, entendons le Saint, que Zacharie voit l'Ange de Dieu à droite de l'autel des parfums, Lc, I, 8 ; le voile du *ναός* qui se déchire du haut en bas à la mort de Jésus, Mt., XXVII, 51 ; Mc, XV, 38 ; Lc, XXIII, 45, est celui qui pendait devant la porte du Saint. Comme Josèphe encore, le Nouveau Testament appelle *ἱερόν* l'ensemble des édifices, parvis et portiques, généralement sans préciser de quelle partie il est question. C'est dans le Parvis des Femmes qu'il faut placer la présentation de Jésus au Temple et la rencontre avec Syméon et Anne, Lc, II, 22-38, l'obole de la veuve, Mc, XII, 41-44 ; dans le Parvis des Femmes ou dans celui des Gentils, probablement sous un portique, l'épisode de Jésus enfant au milieu des Docteurs, Lc, II, 46, et l'épisode de la femme adultère, Jn, VIII, 2-11 ; dans le Parvis des Gentils, l'épisode des marchands chassés du Temple, Mt., XXI, 12-17 ; Mc, XI, 15-19 ; Lc, XIX, 45-46 ; Jn, II, 14-16, et la tentation de Jésus par Satan, Mt., IV, 5-7 ; Lc, IV, 9-12, sur le pinacle du *ἱερόν*, qui est vraisemblablement l'angle sud-est de l'enceinte extérieure. La mention précise du Portique de Salomon se trouve dans Jn, X, 23, comme un lieu où se tenait Jésus ; c'est aussi là que les premiers Chrétiens se réunissaient, Ac., V, 12, et que le peuple se rassemble autour de Pierre après la guérison de l'infirme, Ac., III, 11 ; le miracle s'était produit, Ac., III, 2, à la porte « appelée la Belle », la Porte Corinthienne qui donnait accès au Parvis des Femmes, plutôt que la Porte de Suse (la Porte Dorée).

QUATRIÈME PARTIE

**LES MANUSCRITS
DE LA MER MORTE**

LES MANUSCRITS DE LA MER MORTE*

L'émotion fut grande dans le monde savant et l'intérêt du grand public lui-même fut excité lorsqu'on apprit, au début de 1948, que quelques mois auparavant des Bédouins avaient découvert dans une grotte proche de la Mer Morte plusieurs manuscrits hébreux qui dépassaient en ancienneté tout ce qu'on possédait jusqu'ici. Dès que la suspension des hostilités entre Israël et les Arabes permit la reprise du travail scientifique, la grotte d'où étaient sortis ces trésors fut repérée grâce à une enquête menée par le Service Jordanien des Antiquités et le Musée Palestinien de Jérusalem et à la suite de l'intervention d'un officier observateur des Nations Unies, le capitaine belge Ph. Lippens, qui obtint la collaboration de la Légion Arabe. La grotte se trouve à environ 1.500 mètres de la rive occidentale de la Mer Morte, une douzaine de kilomètres au sud de Jéricho, un kilomètre au nord d'une ruine appelée Khirbet Qumrân. Elle fut fouillée à fond au début de 1949 par le Service Jordanien des Antiquités, l'École Archéologique Française de Jérusalem et le Musée Palestinien, qui en retirèrent encore de nombreux fragments.

Recherches et travaux.

Ce fut le début d'une véritable chasse aux manuscrits, où rivalisèrent Bédouins et archéologues et qui s'étendit vite à tout le Désert de Juda. Entre 1951 et 1956, cinq saisons de fouilles déblayèrent entièrement les bâtiments ruinés de Khirbet Qumrân. En mars 1952, la falaise qui domine ce site fut explorée sur huit kilomètres de long et révéla, en plus de la première grotte, deux autres grottes qui contenaient

* Article publié dans *La Table Ronde*, nov. 1956, pp. 73-84.

des fragments manuscrits (grottes 2 et 3) et vingt-cinq grottes qui avaient été habitées ou utilisées à la même époque. En septembre 1952, la grotte 4, la plus riche en fragments, fut découverte tout près de Khirbet Qumrân et les grottes 5 et 6, qui en sont voisines, donnèrent aussi quelques documents. Au début de cette même année, une trouvaille des Bédouins avait appelé les archéologues vingt kilomètres au sud, à Murabba'at, où quatre grottes furent fouillées ; vers la fin de cette année encore, les Bédouins offrirent des fragments provenant de grottes situées au sud, mais dont l'exact emplacement n'a pas été déterminé, en même temps qu'un autre groupe rapportait des ruines d'un monastère byzantin, Khirbet Mird, un nouveau lot de documents, qui fut enrichi en 1953 par la fouille qu'une Mission Belge fit sur ce site. En décembre 1954, un rouleau biblique incomplet fut trouvé dans un trou du rocher près des grottes de Murabba'at. En 1955, pendant la saison de fouilles à Khirbet Qumrân, on reconnut, sur les bords de la terrasse marneuse, les vestiges de plusieurs grottes qui s'étaient écroulées dans le ravin, mais où subsistaient quelques fragments écrits (grottes 7 à 10 de Qumrân). Au début de 1956 enfin, une nouvelle grotte, dont l'entrée était obstruée, fut ouverte par les Bédouins deux kilomètres au nord de Khirbet Qumrân, et les archéologues achevèrent de la débayer (grotte 11).

Le tableau de cette chasse aux péripéties multiples est extraordinaire. Encore n'est-il pas complet : le matériel de la grotte 11 n'est pas inventorié et l'on a repéré en mars 1956, près de la source de 'Aïn Feshkha, quelques kilomètres au sud de Khirbet Qumrân, les restes d'un bâtiment qui attend d'être fouillé. Sans compter les nouvelles surprises que peut réserver ce désert, où les Bédouins continuent de rôder et où reviendront les archéologues...

Parallèlement à cette chasse des manuscrits se faisait une autre chasse, moins pittoresque, mais aussi nécessaire. Il a fallu quémander des sommes considérables, nécessaires pour monter et entretenir les expéditions de recherche, acheter les documents trouvés par les Bédouins, assurer l'étude et la publication de toutes ces trouvailles. Après certaines aventures, les grands manuscrits de la première grotte sont tous devenus la propriété du Gouvernement Israélien, ils sont gardés dans la Jérusalem juive et ont été édités — sauf un, qui le sera très prochainement — par les soins des Écoles Américaines de Recherche Orientale et

de l'Université Hébraïque. Tout le reste — sauf quelques fragments exportés en contrebande — est provisoirement rassemblé au Musée Palestinien dans la Jérusalem arabe. Cette préservation en bloc, indispensable pour l'étude de ces dizaines de milliers de fragments qu'il faut patiemment assembler, a été rendue possible par une importante contribution du Gouvernement Jordanien, par les générosités de plusieurs institutions étrangères et par des avances du Musée Palestinien — qu'il reste à rembourser. Lorsque seront achevés les travaux d'édition, la majeure partie de ce matériel sera maintenue en Jordanie, comme propriété du Gouvernement, le reste sera attribué aux institutions étrangères, selon les achats qu'elles ont permis de faire ou la part qu'elles ont prise dans les fouilles. C'est ainsi qu'un lot des fragments de la première grotte est déjà entré à la Bibliothèque Nationale. L'édition est confiée à une équipe internationale de savants. Un volume est paru, un second va être donné à l'impression ; la publication complète comprendra une dizaine de volumes.

Découvertes mineures.

Les manuscrits provenant de Murabba'at et des grottes indéterminées du Sud sont surtout des textes bibliques et des documents, privés ou officiels, en hébreu, araméen, grec et latin, qui datent de la seconde Révolte Juive en 132-135 de notre ère et des décades qui l'ont précédée ou suivie. Les textes bibliques, dont le plus beau est un manuscrit incomplet des Petits Prophètes, indiquent que le texte de la Bible hébraïque était alors déjà fixé quant aux consonnes, tel qu'il sera canonisé par les Massorètes. D'importants fragments grecs remettent en lumière une recension oubliée de la version des Septante. Les documents relatifs à la Révolte Juive, parmi lesquels on lit plusieurs lettres du chef des insurgés, Simon bar Kosebah, éclairent une histoire qui était très mal connue.

La récolte faite au monastère byzantin de Khirbet Mird comprend des débris de *codices* de l'Ancien et du Nouveau Testament en grec et en syriaque christo-palestinien, puis de nombreux papyrus grecs et arabes. C'est le lot le plus récent : il s'étage entre le v^e et le ix^e siècle de notre ère.

La Communauté de Qumrân.

Mais les trouvailles les plus nombreuses et les plus importantes sous tous les aspects sont celles de la région de Qumrân, et le reste de cette étude leur est exclusivement consacré.

Elles ont révélé l'existence d'une communauté religieuse juive, installée sur les bords désertiques de la Mer Morte. L'établissement central se trouvait à Khirbet Qumrân. Il comprenait plusieurs bâtiments, dans lesquels on reconnaît des magasins, des ateliers, une salle de réunion entourée d'une banquette, une grande cuisine, une salle de vingt mètres de long, qui a servi pour les assemblées et aussi pour les repas en commun. Ailleurs, d'une chambre à l'étage étaient tombés les débris d'une longue table, faite en briques recouvertes de plâtre, et parmi ces épaves on a ramassé deux encriers : c'est l'ameublement d'un *scriptorium*, où furent copiés certains des manuscrits retrouvés dans les grottes voisines. Près des bâtiments se trouvaient les moulins, le four à pain et une installation complète de potier. Dans les espaces laissés libres autour de ces constructions, on a découvert de nombreux dépôts d'os d'animaux enfouis dans des marmites intactes ou protégés par des tessons de grandes jarres : ce sont les reliefs de repas religieux.

L'approvisionnement en eau était d'une importance capitale pour un groupe humain vivant dans cette région aride. L'eau, que les pluies d'hiver amènent dans le Wady Qumrân, qui borde le Khirbet, était captée et conduite par un aqueduc jusqu'aux bâtiments. Entre ceux-ci serpente un canal qui alimentait une douzaine de réservoirs, dont plusieurs sont larges et profonds et dont deux, au moins, étaient certainement des bains. En dehors des besoins de la vie quotidienne et des usages industriels, cette eau servait aux purifications que la règle de la communauté imposait à ses membres.

Au pied du petit plateau qui porte Khirbet Qumrân, le long de la mer en descendant vers le sud jusqu'à 'Aïn Feshkha, jaillissent plusieurs petites sources saumâtres qui permettaient d'avoir quelques cultures et très probablement une palmeraie ; cette bande de terrain était protégée par un long mur. Des troupeaux pouvaient être abreuvés à la source, un peu saumâtre, elle aussi, de 'Aïn Feshkha et près de celle-ci sont enfouies les ruines d'un bâtiment qui était peut-être la ferme de la communauté.

A côté de l'installation de Khirbet Qumrân s'étend un

vaste cimetière, où l'on compte plus de mille tombes, toutes semblables et toutes également démunies de ces offrandes funéraires que les Anciens, même les Juifs, déposaient auprès de leurs morts. Deux petits cimetières du même genre ont été repérés à peu de distance des ruines. Les squelettes sont presque tous masculins, mais on a identifié aussi quelques femmes et plusieurs enfants. Cela paraît signifier que le célibat a été la règle ordinaire, mais qu'il n'a pas été également obligatoire durant toute l'histoire de la Communauté, ou que certains adeptes, moins étroitement rattachés à elle, en étaient dispensés.

On peut évaluer l'effectif de cette Communauté à plusieurs centaines de membres. Très peu habitaient les bâtiments ; ils vivaient, pour la plupart, dans des grottes ou sous des huttes le long de la falaise rocheuse, sur une bande de huit kilomètres dont Khirbet Qumrân occupe à peu près le centre. C'est dans les bâtiments du Khirbet que se trouvaient les services généraux, les réserves de vivres, les ateliers. C'est là que tous se réunissaient pour les assemblées, la prière et les repas de communauté. C'est dans le grand cimetière voisin que tous reposaient enfin, dans le même dénuement.

Quelques dates.

La fouille des bâtiments et les objets qui y ont été recueillis, spécialement les monnaies, permettent de déterminer plusieurs phases d'occupation et de dater celles-ci en référence à des événements de l'histoire générale. La Communauté s'est installée à Khirbet Qumrân à la fin du règne de Jean Hyrcan (134-104 av. J.-C.) ou sous Alexandre Jannée (103-76 av. J.-C.). Les bâtiments ont été fort endommagés en 31 av. J.-C. par un tremblement de terre qui, d'après l'historien Josèphe, a spécialement atteint la région de Jéricho. A la suite de cette catastrophe, le site est resté abandonné jusqu'à la fin du règne d'Hérode le Grand. Sous son successeur Archélaüs (de 4 av. à 6 ap. J.-C.), il a été réoccupé par la Communauté. Dans les bâtiments réparés et un peu modifiés, la même vie a repris et a continué jusqu'à la première Révolte Juive, exactement jusqu'en juin 68 de notre ère. Devant les forces de la Dixième Légion que Vespasien amenait de Césarée, la Communauté s'enfuit, abandonnant ses biens, laissant ou cachant ses manuscrits dans les grottes. Un groupe de résistants, peut-être étrangers à la Communauté, se barricada dans Khirbet Qumrân, qui fut pris d'assaut et

et détruit par les Romains. Ceux-ci établirent dans les bâtiments dévastés un poste de police, qui fut maintenu jusque vers la fin du 1^{er} siècle. En dernier lieu, pendant la seconde Révolte Juive en 132-135 de notre ère, des insurgés utilisèrent les ruines comme refuge et y ont laissé quelques monnaies.

Les manuscrits.

C'est dans ce cadre historique solidement établi et dans ce milieu concret restitué par l'archéologie qu'il faut replacer, pour les interpréter correctement, les manuscrits de Qumrân. Aucun d'eux ne peut être postérieur à 68 de notre ère, où Khirbet Qumrân fut abandonné, mais ils peuvent être notablement plus anciens. La paléographie permet d'établir un classement relatif : beaucoup sont antérieurs à notre ère et quelques-uns remontent au III^e siècle av. J.-C. Leur nombre est considérable : les onze grottes maintenant connues ont préservé les restes d'environ 600 manuscrits. La grotte 4 à elle seule en contenait presque 400 ; située tout près des bâtiments, elle a dû recueillir le fonds principal de la bibliothèque commune. Certains ne sont représentés que par quelques fragments, de beaucoup on a gardé de nombreux et longs passages, quelques-uns sont préservés en majeure partie, un seul est complet, c'est le manuscrit d'Isaïe venant de la première grotte.

Les manuscrits bibliques constituent environ un quart de cet ensemble. Tous les livres de la Bible hébraïque, sauf *Esther*, sont représentés, parfois par de nombreux exemplaires, en particulier le *Deutéronome*, les *Psaumes* et *Isaïe*. Des livres, *Tobie* et l'*Ecclésiastique*, que le canon hébreu n'a pas retenu, mais que la Bible grecque contient et qui sont reconnus par l'Église catholique, sont attestés dans leur langue originale. Il y a quelques fragments grecs de la Version des Septante.

Les trois autres quarts sont des manuscrits non bibliques, en hébreu ou en araméen, mais ce sont encore des ouvrages religieux. Il y a des recueils de citations, des florilèges, et des Commentaires de livres bibliques, très intéressants pour l'histoire de la secte parce qu'ils appliquent les paroles de l'Écriture à des situations actuelles. Des ouvrages apocryphes, qui n'étaient connus que par des traductions souvent remaniées, apparaissent maintenant dans leur texte primitif, et on découvre d'autres ouvrages du même genre qui étaient

totalement ignorés. On a des apocalypses, des hymnes, des textes liturgiques. Spécialement importants sont les documents relatifs à l'organisation de la Communauté, plusieurs exemplaires de sa *Règle* et du *Document de Damas*, qui était déjà connu par des copies tardives retrouvées dans une vieille synagogue du Caire, il y a plus d'un demi-siècle.

A cette vaste littérature s'ajoute un document, singulier à tous les égards, qui a été découvert dans la grotte 3 : c'est une longue bande de cuivre roulée à la manière des manuscrits sur peau et gravée d'un texte en hébreu mishnique, qui énumère soixante trésors supposés cachés en des points divers de la Palestine. L'énormité des sommes et l'incertitude des localisations semblent prouver le caractère folklorique et irréel de ce texte : c'est une manière de « Guide des trésors cachés », comme on en connaît dans d'autres littératures.

Histoire, organisations, croyances.

Les Commentaires bibliques, la *Règle* et le *Document de Damas* donnent sur l'histoire de la Communauté et sur son organisation des indications que l'on souhaiterait être plus explicites. Il apparaît qu'elle s'origine aux *Hasidim*, les « hommes pieux », qui avaient soutenu les Maccabées dans leur lutte contre Antiochus Épiphane, mais qui s'étaient détachés de leurs successeurs les Asmonéens, grands prêtres et princes des Juifs, de plus en plus compromis avec les païens. Un groupe se forma autour de prêtres fidèles et fit sécession. Il eut pour guide un homme que nos textes appellent le Maître de Justice. C'était un prêtre qui passait pour être un interprète inspiré des Écritures et qui enseignait à ses fidèles la vraie voie de Dieu. Le Maître de Justice fut persécuté par un homme que les mêmes textes appellent le Prêtre Impie, qui gouvernait Israël, mais qui avait oublié Dieu et sa Loi. On a déjà proposé de mettre sur ces deux figures le nom de plusieurs personnages connus par l'histoire, mais aucune solution ne s'est encore imposée. L'identité du Maître de Justice paraît échapper entièrement. Quant à son contemporain et adversaire, le Prêtre Impie, les opinions les plus vraisemblables, à notre avis, sont celles qui l'identifient soit avec Alexandre Jannée (106-76 av. J.-C.), soit avec Hyrcan II (76-67 puis, de nouveau, 63-40 av. J.-C.). Les *Killim*, dont les mêmes contextes parlent comme d'étrangers ennemis du peuple élu, seraient déjà les Romains, mais avant la conquête de la Palestine par Pompée.

Après la disparition du Maître de Justice, la Communauté continua d'exister. Elle était administrée par un « intendant » ou « inspecteur » et par un conseil, composé de douze laïcs et de trois prêtres. Mais il est évident que les prêtres formaient les vrais cadres du groupe. On devenait membre de plein droit, on « entraait dans l'Alliance » après deux périodes de probation, sanctionnées par un vote de l'assemblée. On pouvait alors participer aux réunions, qui étaient soigneusement réglées, aux prières publiques, aux purifications, aux repas religieux. On faisait l'abandon de ses biens et l'on menait une vie de travail et de pauvreté, où l'étude de la Loi tenait une grande place et où le maintien de la pureté rituelle était un souci constant. Les manquements à la règle étaient punis de peines diverses, qui allaient jusqu'à l'exclusion définitive. L'observance des fêtes religieuses était déterminée par un calendrier qui continuait une tradition ancienne, mais qu'on n'observait plus au temple de Jérusalem.

Cette vie monastique et ces divergences rituelles n'étaient pas les seuls traits qui opposaient les membres de la Communauté de Qumrân au Judaïsme officiel. Ils avaient des croyances particulières. Autant que d'autres, plus que d'autres, ils étaient indéfectiblement attachés à la Loi et aux Prophètes, mais ils pensaient que le sens caché des Écritures avait été révélé à leur Maître et pour leur profit. Ils y lisaient leur propre histoire et leur destinée. Ils croyaient être, à l'intérieur même du peuple choisi, les seuls élus de Dieu, les « fils de Lumière », séparés de tous les « fils des Ténèbres » et en lutte avec eux. Par prédestination, ils avaient reçu comme lot l'Esprit de Vérité, qui se partage avec l'Esprit du Mal le cœur des hommes et le monde. Ce dualisme déterministe et cette foi en leur élection personnelle s'accompagnaient d'ailleurs d'un sens aigu du péché et d'un humble recours à Dieu, de qui tout dépend. A la fin des temps, Dieu assurerait le triomphe de la Lumière et de la Vérité. Alors se lèveraient un Prophète et deux Messies, le Messie d'Aaron et le Messie d'Israël, l'un de race sacerdotale, l'autre de race davidique. Le Jugement amènerait la fin de la domination de Bélial et le châtimement des fils des Ténèbres, et les élus, définitivement purifiés, jouiraient d'une éternelle joie en présence de Dieu et dans la compagnie des Anges.

Les Esséniens.

Peut-on donner un nom à cette secte qui, en marge du Judaïsme « orthodoxe », menait au désert une vie austère et

pieuse dans l'étude de la Loi et dans l'attente d'une visite de Dieu ? Parmi les courants religieux du Judaïsme, l'Essénisme est celui qui correspond de plus près à ce que nous apprennent les découvertes et les textes de Qumrân. Les Esséniens ne nous étaient guère connus jusqu'ici que par les descriptions que Josèphe, Philon et Pline donnent de leur genre de vie et de leurs croyances. Les ressemblances de doctrine et de discipline sont nombreuses et frappantes et, lorsque Pline localise l'habitat des Esséniens dans le désert, en la seule compagnie des palmiers, sur le bord de la Mer Morte au nord d'Engaddi, un peu au-dessus et un peu loin du rivage, on a l'impression qu'il décrit Khirbet Qumrân. La Communauté de Qumrân représenterait donc un groupe des Esséniens, sans doute le principal groupe à une certaine époque, et notre connaissance de ce mouvement est ainsi considérablement enrichie. Si l'on relève à Qumrân des traits nouveaux et des différences, c'est peut-être parce que Josèphe, Philon et Pline n'étaient que des témoins extérieurs et insuffisamment fidèles, ou qu'ils considéraient d'autres groupes de la même tendance, ou qu'ils prenaient le mouvement à un autre stade de son évolution.

Qumrân et l'Ancien Testament.

Il est difficile d'exagérer la valeur de ces découvertes. Ce sont les plus précieuses qui soient sorties de la terre de Palestine, les plus importantes qui aient jamais été faites dans le domaine des études bibliques. Le premier intérêt s'est porté sur les manuscrits bibliques, et il était en effet stupéfiant d'avoir entre les mains des textes plus vieux d'un millénaire que les manuscrits hébreux de la Bible qu'on possédait jusqu'à maintenant. Ceux-ci contiennent le texte canonisé quant aux consonnes à la fin du 1^{er} siècle de notre ère et définitivement fixé, avec l'indication des voyelles, par les Massorètes à partir du VII^e siècle. Tous les documents de Qumrân sont antérieurs à cette adoption d'un texte unique. Or ils témoignent d'une grande variété de formes, qui affecte inégalement d'ailleurs les différents livres de la Bible. Sans doute, on y trouve les antécédents directs du texte massorétique, qui repose donc sur une ancienne et bonne tradition. Mais on y reconnaît aussi le texte hébreu qui a servi de base à la version grecque, laquelle s'écarte souvent de la Massore, on y rencontre également des leçons divergentes qui caractérisent le Pentateuque Samaritain.

Des matériaux neufs sont ainsi fournis pour la critique textuelle, mais il faut ajouter aussitôt que les différences ne portent que sur des points mineurs : si certaines restitutions pourront être proposées avec plus de confiance, si des passages obscurs seront clarifiés, le contenu de la Bible ne sera pas « changé ». Mais l'histoire de la transmission du texte hébreu et l'histoire des versions apparaissent désormais sous un jour nouveau.

Qumrân et le Nouveau Testament.

Cela est déjà fort intéressant. Cependant l'importance des documents non bibliques est encore plus considérable. Je ne parle pas seulement de leur intérêt paléographique — qu'ils partagent avec les manuscrits bibliques, en y ajoutant des écritures cursives ou cryptiques —, ni des informations qu'ils apportent à la linguistique de l'hébreu et de l'araméen. Je parle de leur contenu. Ils nous restituent toute une littérature qui avait entièrement disparu ou qui n'était préservée que par des traductions dont on ne pouvait pas contrôler l'origine ou la fidélité. Ils nous révèlent un mouvement religieux du Judaïsme qu'on soupçonnait à peine. Et l'histoire de ce mouvement, que nous suivons d'environ 100 av. J.-C. jusqu'à 68 de notre ère, encadre l'époque où Jésus vécut, où l'Évangile fut prêché et où l'Église se fonda !

Ainsi s'imposait la comparaison entre les textes de Qumrân et le Nouveau Testament, entre la Communauté de Qumrân et l'Église primitive. On a vite relevé des ressemblances dans les expressions, dans les doctrines, dans les rites et la discipline. On a mis en parallèle le Maître de Justice et Jésus. On a annoncé — trop vite — une « révolution » dans les études sur l'origine du Christianisme et on a repris le mot de Renan que « le Christianisme est un Éssénisme qui a réussi ». On a tracé ainsi un tableau qui est trompeur, parce qu'il exagère les ressemblances et qu'il néglige les contrastes, qui sont plus importants.

Au lendemain de la publication du premier commentaire biblique de Qumrân, le *Commentaire d'Habacuc*, un auteur, qui a une large audience en France et à l'étranger et qui la mérite par sa compétence d'historien et de philologue, a présenté le Maître de Justice comme une réplique anticipée de Jésus : il aurait subi une « passion » et la Communauté aurait attendu son retour comme Messie sauveur. Tout

récemment encore, un jeune auteur, cette fois en Angleterre, a voulu tirer des textes que le Maître de Justice avait été « crucifié » et que sa « résurrection » comme Messie avait été espérée par ses disciples. Ce sont des conjectures qui reposent sur des passages qui ont été mal lus ou mal interprétés. Elles ne sont justifiées par rien dans les textes qui ont été déjà publiés, je puis ajouter : par rien non plus dans les textes inédits qui sont actuellement à l'étude. Le Maître de Justice a été en opposition avec le sacerdoce de Jérusalem, il a été poursuivi par le Prêtre Impie, mais cette persécution n'a pas eu le caractère d'une « passion », d'une mort qui aurait procuré le salut spirituel de son groupe. Aucun texte ne fait allusion, de près ou de loin, à sa « crucifixion ». Il n'est même pas sûr qu'il ait péri de mort violente. Et si l'on attendait sa « résurrection », c'était au mieux comme on attendait celle de tous les morts, des méchants comme des bons, du Prêtre Impie comme du Maître de Justice. Celui-ci a été, comme Jésus, un maître spirituel et un interprète de l'Écriture, mais la ressemblance s'arrête là. Il ne s'est jamais donné pour le Messie, il fait lui-même partie de la masse qui doit être sauvée, il n'a jamais été considéré, vivant ou mort, comme le Messie qu'espérait la Communauté. Il n'y a rien, à Qumrân, qui ressemble à un « évangile » centré sur le Maître de Justice. On exige la fidélité à son enseignement, la foi en sa mission d'interprète de l'Écriture, mais sa personne elle-même n'est pas un objet de foi. Le contraste est absolu avec la foi en Jésus que demande l'Évangile. Ce que la Communauté de Qumrân attendait obscurément est ici donné comme réalisé : il n'y aurait jamais eu d'Église chrétienne si les disciples de Jésus n'avaient pas cru que leur Maître s'était proclamé Messie et Fils de Dieu, qu'il l'avait prouvé par ses miracles, qu'il était mort pour leur salut et qu'il était ressuscité.

Aucun savant sérieux n'admet, après les découvertes de Qumrân comme avant elles, que Jésus ait été un Essénien. Les rapports de Jean Baptiste avec la secte sont mieux fondés. Il baptisait au bord du Jourdain au moment où, quelques kilomètres au sud, les membres de la Communauté vivaient à Khirbet Qumrân. Comme eux, il préparait dans le désert la voie du Seigneur. Comme eux, il prêchait la pénitence. Il administrait un baptême de l'eau, il annonçait le baptême de l'Esprit. Il ne faisait pas partie de la Communauté, les disciples qu'il avait près de lui n'étaient pas soumis aux obligations qui étaient la règle à Khirbet

Qumrân. Son enseignement était en partie différent et il s'adressait à tous, ce qui l'oppose à l'exclusivisme de la secte. Mais il n'a pas pu ignorer ce qui se passait à Qumrân et les doctrines qu'on y professait, et il a dû rencontrer certains membres du groupe, il y a peut-être recruté des disciples.

Or il est certain que Jean Baptiste, par ses disciples devenus ceux de Jésus, a exercé une influence profonde sur l'Église primitive. Ainsi peuvent s'expliquer des ressemblances frappantes entre la Règle de Qumrân et la vie de la première Église de Jérusalem. Mais ces ressemblances sont extérieures, elles se vérifient dans l'organisation et dans les rites, et les mêmes gestes prennent dans ce milieu nouveau une signification différente.

La comparaison des textes de Qumrân avec les écrits du Nouveau Testament montre que les rapports varient beaucoup selon les livres et — c'est un fait important — que les livres qui apparaissent les plus proches de Qumrân sont ceux où l'on avait voulu trouver une influence hellénique corrigeant le Judaïsme de la première prédication chrétienne. Les contacts formels avec Qumrân sont insignifiants dans l'*Épître aux Hébreux* et dans les narrations des Synoptiques, ils sont par contre importants dans les grandes Épîtres pauliniennes, ils sont très nombreux dans les écrits johanniques, *Évangile* et *Épîtres* de Jean et *Apocalypse*.

Ressemblances et contrastes.

Ces ressemblances sont indéniables et elles justifient l'importance que prennent et que garderont les textes de Qumrân dans l'étude du Nouveau Testament. Mais elles ne doivent pas être jugées unilatéralement. Il est possible qu'une influence directe de Qumrân se soit exercée sur certains aspects de la vie de l'Église primitive et sur l'énoncé de certaines de ses doctrines. Cette influence doit être établie pour chaque cas particulier, et ce n'est pas chose facile. Car, en faisant cette comparaison, on oublie trop souvent deux considérations capitales. On oublie d'abord que la secte de Qumrân et l'Église primitive ont, l'une et l'autre, des attaches très étroites avec l'Ancien Testament et que beaucoup de ressemblances peuvent s'expliquer par cette ascendance commune. On oublie ensuite que les découvertes de Qumrân nous ont fait connaître d'une manière privilégiée *un* des aspects du Judaïsme contemporain du Nouveau Testament, mais qu'il y en avait d'autres, que particulière-

ment il y avait, en dehors de Qumrân, d'autres milieux moins connus de nous où revivait l'inspiration prophétique, d'autres groupements communautaires, d'autres mouvements baptistes. Il faudrait pouvoir tenir également compte de tout cet ensemble pour apprécier justement le rapport entre l'Église primitive et Qumrân. Qu'il y ait des affinités, cela est évident, mais il est difficile de prouver qu'il y ait eu des emprunts. Qu'il y ait une parenté, cela est certain, mais il est exclu qu'il y ait eu filiation, c'est-à-dire que l'Église primitive soit la suite, l'héritière de Qumrân. En effet, en appuyant sur les ressemblances, on risque d'estomper les différences, qui sont essentielles. J'ai déjà indiqué celle qui est fondamentale : lorsqu'en 68 de notre ère, la Communauté quitta Qumrân, attendant encore son Messie, l'Église était déjà fondée à Jérusalem sur la foi que le Messie était venu, que c'était Jésus, le Fils de Dieu fait homme. En 68, il y a quarante ans que Jésus est mort pour le salut du monde et son Évangile est déjà prêché aux Gentils, mais la Communauté de Qumrân reste jusqu'au bout une secte fermée, qui se considérait comme la seule portion élue, le reste du peuple juif étant rejeté avec l'ensemble des nations. Jésus avait prêché l'amour des ennemis, la Règle de Qumrân commandait la haine des ennemis.

Ces contrastes sont irréductibles. Au regard de l'historien, le Christianisme apparaît, dans le cadre mieux connu du Judaïsme contemporain, comme un fait religieux original. Et cette nouveauté n'est pas le produit d'un développement postérieur, elle remonte à la personne et à l'enseignement de Jésus. Au regard du croyant, ces contrastes confirment sa foi et ces ressemblances, ces emprunts même, s'il en existe ne la troublent pas : après les lents cheminements de l'Ancien Testament, le renouveau religieux du Judaïsme, le mouvement hautement spirituel de Qumrân et finalement la prédication du Baptiste étaient les préparations dernières que Dieu disposait pour le message sauveur qu'allait apporter Jésus. Ce message comblait toutes les attentes, mais il apportait aussi une nouveauté absolue : la révélation du Fils de Dieu Incarné et Rédempteur. Et ceci n'a pas pu sortir naturellement de cela.

LES MANUSCRITS DE QUMRÂN ET L'ARCHÉOLOGIE*

Les discussions autour des manuscrits de Qumrân ne se calment pas et des hypothèses nouvelles et contradictoires sont sans cesse proposées. Naturellement, ces hypothèses se réclament toutes de l'examen des textes. Mais ces textes ont été trouvés dans un certain entourage matériel, qui peut aider à les expliquer. J'avais naïvement espéré que les recherches entreprises dans les grottes de la falaise de Qumrân et dans les ruines de Khirbet Qumrân calmeraient cette fièvre, et que l'archéologie, en fournissant quelques données objectives, fixerait des limites à l'ingéniosité des interprètes. Beaucoup se sont accommodés de ces limites, mais d'autres les ont transgressées et, dans certaines publications récentes l'archéologie est fort maltraitée, et les archéologues aussi.

Voici quelques citations. S. Zeitlin ignore superbement l'archéologie : « Thus it is evident that archaeology as well as palaeography cannot serve us in dating the Hebrew Scrolls¹. » Dans un article paru après sa mort, R. Dussaud décide : « La date basse de 70 de notre ère, généralement adoptée pour tous les textes des grottes, est une erreur manifeste². » J'encours de J. L. Teicher une condamnation d'ensemble : « The reconstruction of the history of Qumran by Father de Vaux is fictitious and the archaeological evidence which he has supported it is perplexing... Father de Vaux's date of 68 for the hiding of the Scrolls in the Qumran caves is untenable³. » P. Kahle est moins tranchant — parce qu'il sait davantage — mais il est tout aussi opposé : « Es wird, glaube ich, nötig sein, den archäologischen Befund in Khirbet Qumran in mancher Hinsicht anders zu denken,

* Article publié dans la *Revue Biblique*, LXVI, 1959, pp. 87-110.

1. S. ZEITLIN, *The Dead Sea Scrolls and Modern Scholarship*, 1956, p. 88.

2. R. DUSSAUD, dans *Syria*, XXXV, 1958, p. 3.

3. J. L. TEICHER, dans *The Times Literary Supplement*, 21 mars 1958.

als es die Ausgräber getan haben¹. » G. R. Driver demande aux archéologues de « reconsidérer » la date de 68 ap. J.-C. comme celle de la destruction de Khirbet Qumrân². D'autres, moins savants, sont moins courtois. R. Lacheman ne voit dans mes rapports de fouilles que des romans policiers : « The stories of the archaeologists hot in the pursuit of Bedouins finding (or planting ?) documents in the caves are at the best Sherlock Holmes type of detective stories and look quite different from the sober archaeological reports one expects³. » H. del Medico les compare aux récits de pèlerins du Moyen Age : « Les résultats des fouilles n'ont pas encore été tous publiés, mais, quand on lit ou entend les explications qui sont fournies aux voyageurs, on se croirait revenu au Moyen Age. Involontairement, on pense aux histoires racontées aux pèlerins russes (Ignace de Smolensk, Antoine de Novgorod et autres) qui visitaient alors la Terre Sainte et dont la crédulité était systématiquement exploitée... Que de telles méthodes aient été employées au Moyen Age pour exploiter la crédulité des pèlerins, on le comprend et on en sourit ; mais qu'elles soient rééditées au milieu du xx^e siècle, par des savants, c'est difficile à admettre⁴. »

Je n'ai pas conscience que mes rapports de fouilles soient ni des « detective stories » ni des guides pour pèlerins russes et je ne suis pas responsable de l'utilisation que d'autres en font. Mais je suis sensible à l'invitation que des savants que j'estime m'adressent de « reconsidérer » mes conclusions archéologiques. C'est d'ailleurs ce que chaque fouilleur fait de lui-même tant qu'il travaille sur un site et que des éléments nouveaux sortent de terre. Les lecteurs de mes rapports savent qu'en plusieurs cas j'ai changé d'opinion et, sur bien des points, je n'ai émis que des hypothèses, auxquelles on ne doit pas accorder plus de certitude que je ne fais. Tout bien « reconsidéré », il reste quelques conclusions de l'archéologie que je juge valables, qui ont été acceptées par la plupart des interprètes des textes de Qumrân et que je rassemble ici, en répondant aux critiques qui leur ont été faites.

I. AUTHENTICITÉ DES MANUSCRITS

La découverte initiale a été faite dans la grotte 1 par des

1. P. KAHLE, dans *TLZ*, LXXXII, 1957, col. 647.

2. Communication à la *Society for Old Testament Study*, juillet 1957.

3. R. LACHEMAN, dans *JQR*, XLIV, 1953-54, p. 290.

4. H. DEL MEDICO, *L'énigme des manuscrits de la Mer Morte*, 1957, pp. 97 et 100.

Bédouins en 1947¹. Cette grotte a été repérée et elle a été fouillée par les archéologues en 1949, ils y ont encore ramassé beaucoup de fragments². J'ai eu comme ouvrier en 1952 le Bédouin qui était entré le premier dans la grotte, Muhammed edh-Dhib, et je lui ait fait raconter son histoire devant ses camarades, qui contrôlaient son récit. On ne peut pas rejeter le témoignage des Bédouins et le mien. On ne peut pas nier le fait que certains fragments que nous avons retirés de la grotte appartiennent à des manuscrits qui ont été vendus par les Bédouins comme provenant de cette grotte³.

En février 1952, les Bédouins ont découvert la grotte 2 et nous sommes arrivés après eux. La grotte avait été vidée jusque dans ses moindres recoins, mais nous avons encore trouvé deux fragments écrits dans les déblais rejetés à l'extérieur par les fouilleurs clandestins⁴. Nous avons alors fait l'exploration de la falaise rocheuse sur huit kilomètres de long et nous y avons découvert la grotte 3, dont l'entrée

1. Certaines hésitations sur cette date ont été exprimées depuis la publication par W. H. BROWNLEE, dans *JNES*, XVI, 1957, pp. 236-239, d'une déclaration attribuée à Muhammed edh-Dhib : la découverte aurait eu lieu en 1945, Muhammed ne parle que d'un rouleau qu'il aurait emporté pour y couper des courroies de sandales et qu'il aurait gardé deux ans dans un sac de cuir avant qu'il soit offert à un antiquaire. La déclaration a été recueillie en octobre 1956 par M. Khoury, de Bethléem, qui envoya une traduction anglaise à Brownlee, et seulement ensuite, à la demande de celui-ci, une copie de l'« original » arabe qui est reproduite dans *JNES*, I. c., pl. xxxvi. Je ne puis cacher les doutes que ce document m'inspire. Il n'est pas écrit par Muhammed : il est tapé à la machine ; il n'est pas signé par lui : c'est M. Khoury (cf. p. 238) qui a écrit au bas du texte la date et le nom du Bédouin. La critique interne indique que le texte n'a même pas été dicté par Muhammed : aucun Bédouin ne commencerait son récit par « En l'année 1945... », il dirait, après avoir compté sur ses doigts, « il y a 8, ou 10, ou 11 ans ». Pour imaginer que le rouleau pouvait servir à faire des courroies de sandales, il faut penser à du cuir et n'avoir jamais vu ni touché un manuscrit de la Mer Morte, écrit sur des peaux minces et devenues très fragiles : Muhammed, qui a manié le manuscrit, n'a pas pu avoir cette idée tout seul. Enfin, il est étrange, pour le moins, qu'un Bédouin garde pendant deux ans, dans un sac de peau dont il a sans cesse besoin, un objet dont il ne se sert pas et dont il ignore la valeur. Cette déclaration est suspecte d'avoir été « arrangée » (je ne veux pas décider si elle l'a été par M. Khoury ou par Muhammed, ou par la collaboration inconsciente de l'un avec l'autre), elle a été obtenue à la fin de 1956, elle ne vaut pas contre le témoignage qui a été donné beaucoup plus tôt et spontanément à M. Harding (cf. *Discoveries in the Judean Desert*, I, p. 4) et qui m'a été répété en 1952.

2. Ils sont publiés dans D. BARTHÉLEMY et J. T. MILIK, *Qumran Cave I* (*Discoveries in the Judean Desert*, I), 1955.

3. Cf. *ibid.*, à propos des textes 5, 33, 35 et p. 4.

4. *RB*, LX, 1953, p. 553.

était bouchée, qui n'avait jamais été touchée par les Bédouins et qui a livré les rouleaux de cuivre et des fragments sur peau et sur papyrus¹.

En septembre 1952, les Bédouins trouvèrent la grotte 4, non plus dans la falaise rocheuse mais dans la terrasse de marne, tout près de Khirbet Qumrân. Nous avons délogé les Bédouins et déterré nous-mêmes des centaines de fragments, et beaucoup appartiennent aux mêmes manuscrits dont d'autres morceaux furent vendus par les Bédouins². Tout près de là, nous avons alors découvert la grotte 5 que personne n'avait repérée et qui contenait des fragments d'une douzaine de manuscrits ensevelis sous plus d'un mètre de dépôt. De la petite grotte 6, trouvée à peu près en même temps que la grotte 4, nos ouvriers ont encore retiré quelques fragments.

Pendant la campagne de fouille à Khirbet Qumrân en 1955, nous avons reconnu, sur les flancs de la terrasse marneuse qui porte les ruines, les grottes 7 à 10, que personne n'avait soupçonnées jusqu'alors. Elles étaient presque entièrement écroulées dans le ravin, mais elles conservaient quelques ostraca ou quelques fragments inscrits sur peau ou sur papyrus³.

En 1956, les Bédouins ouvrirent la grotte 11. Nous les avons suivis et y avons encore recueilli des fragments⁴.

Toutes les grottes de la région de Qumrân où les Bédouins disent avoir trouvé des manuscrits ont donc été identifiées par nous et chacune nous a livré au moins quelques fragments écrits. Nous avons découvert nous-même les grottes 3, 5, 7, 8, 9, 10, qui contenaient des fragments du même genre. Il n'y a aucun doute possible : les manuscrits sont authentiques, ils ont vraiment été trouvés dans les grottes, ils n'y ont pas été « plantés ». On s'émerveille que R. Lacheman ait pu encore écrire en 1954 : « The fact still remains that not a single document has been found by an archaeologist⁵ » et que S. Zeitlin ait pu encore demander en 1957, à propos des rouleaux de la grotte 1 : « Were they indeed discovered by Bedouin, or were they planted in the cave to be discovered later, and hence the entire discovery is a hoax⁶ ? »

1. *Ibid.*, pp. 555 ss.

2. *Ibid.*, p. 86. Les textes de Samuel publiés par F. M. Cross, *BASOR*, 132, pp. 15 s. ; cf. *Id.*, *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies*, 1958, p. 31, ne sont qu'un exemple entre bien d'autres.

3. *RB*, LXIII, 1956, pp. 572-573.

4. *Ibid.*, pp. 573-574.

5. *JQR*, XLIV, 1953-54, p. 270.

6. *JQR*, XLVII, 1956-57, p. 267.

II. ANCIENNETÉ DES MANUSCRITS

A ce même endroit, S. Zeitlin se défend d'avoir jamais nié l'authenticité des manuscrits. Il dit seulement que ce sont des compositions médiévales déposées récemment dans les grottes et il parle de « mystification ». Cela est simplement absurde. La supposition est exclue par les circonstances des découvertes, que je viens de rappeler et, si S. Zeitlin récuse le témoignage des Bédouins, je lui demande de croire au moins celui des archéologues. Cela est exclu aussi par l'état dans lequel ont été trouvés ces documents : presque tous sont très endommagés et portent les traces d'un très long séjour en terre ou à la merci des rongeurs, des insectes et des vers. Cela est exclu enfin par les trouvailles faites dans les mêmes grottes que les manuscrits.

On a retrouvé des linges. D'après les Bédouins, les grands rouleaux de la première découverte étaient enveloppés dans certains de ces linges. S. Zeitlin objecte¹ que les archéologues n'ont pas vu ces manuscrits ainsi enveloppés ; c'est vrai, mais nous avons trouvé un fragment de rouleau, malheureusement réduit par l'humidité à une masse noire et compacte, enveloppé dans un linge². Quoi qu'il en soit, ces linges trouvés en même temps que les manuscrits doivent, jusqu'à preuve du contraire, être estimés à peu près contemporains du dépôt des manuscrits dans les grottes. Certains ont été traités par la méthode du Carbone 14 : la date obtenue est 33 ap. J.-C., plus ou moins 200 ans³. On peut sourire de cette marge et souligner l'incertitude des datations par le Carbone 14⁴, mais cette incertitude a des limites et le procédé n'aurait pas donné une date de l'époque romaine pour des linges qui auraient été modernes. Les tissus sont anciens. L'étude technique et comparative des linges de la grotte 1 a d'ailleurs été faite par Mrs. Crowfoot, qui conclut que la date proposée par les archéologues pour ce dépôt, la fin du 1^{er} siècle de notre ère, est « fully compatible with all the observations made on the linen⁵ ».

On a trouvé de la poterie. Sauf dans la grotte 5, qui ne contenait aucun tesson, dans toutes les autres grottes les

1. *The Dead Sea Scrolls and Modern Scholarship*, p. x.

2. Cf. G. L. HARDING dans *Qumran Cave I*, p. 7 et pl. I, 8-10.

3. *BASOR*, 123, oct. 1951, p. 25.

4. S. ZEITLIN, *The Dead Sea Scrolls...*, p. 88.

5. G. M. CROWFOOT, dans *Qumran Cave I*, p. 27.

manuscrits ont été recueillis en même temps que de la poterie. D'après le récit des Bédouins, les premiers grands manuscrits étaient dans des jarres. S. Zeitlin objecte une fois de plus¹ que les archéologues n'ont pas vu les manuscrits enfermés dans les jarres ; c'est encore vrai, mais ils ont vu le morceau d'un rouleau enveloppé dans un linge et adhérent à la partie supérieure d'une jarre brisée². Mais je retiens seulement qu'il y avait, dans les grottes, des manuscrits et de la poterie. Naturellement, cela ne signifie pas que les manuscrits doivent nécessairement être contemporains de la poterie. Même si l'on admet — comme je le fais — que certains de ces manuscrits étaient conservés dans certaines de ces jarres³, il reste que des manuscrits anciens peuvent avoir été mis dans des jarres neuves, et inversement que des manuscrits récents peuvent avoir été placés dans de vieilles jarres. H. del Medico demande : « Qui n'a chez lui quelque assiette ou autre poterie ayant appartenu à ses grands-parents⁴ ? » Bien sûr ! Mais je demanderai à H. del Medico s'il n'a chez lui rien que des assiettes datant de son grand-père. Or, la poterie recueillie dans les grottes est très abondante, et parfois dans la même grotte : au moins 50 jarres et autant de couvercles, au moins 3 bols, une marmite, une cruchette et 4 lampes dans la grotte 1, une dizaine de jarres, un couvercle et 3 bols dans la grotte 2, 40 jarres, 26 couvercles et 2 cruches dans la grotte 3, etc. Toute cette vaisselle est de l'époque hellénistique et romaine — on verra plus loin comment la date peut être précisée — et il n'y a rien de postérieur. Il n'est pas besoin d'être archéologue, il suffit d'être un homme de bon sens pour conclure que cette poterie date approximativement, non pas les manuscrits qui peuvent être antérieurs, mais leur dépôt ou leur abandon dans les grottes. Les manuscrits sont certainement anciens.

III. GROTTES OU GENIZÔT ?

Une *genizah* est le lieu où l'on « cachait » les manuscrits défectueux des Livres Saints ou leurs traductions non autorisées, les livres non acceptés dans le canon palestinien,

1. *The Dead Sea Scrolls...*, pp. x et 86.

2. Cf. *Qumran Cave I*, p. 7 et pl. 1.

3. On a de nombreux témoignages anciens sur ce mode de conservation des documents : cf. R. DE VAUX, *RB*, LVI, 1949, pp. 591-592 ; J. T. MILIK, *Biblica*, XXXI, 1950, pp. 505-506 ; B. COUROYER, *RB*, LXII, 1955, pp. 76-81.

4. *L'énigme des Manuscrits de la Mer Morte*, p. 15, n. 1.

les ouvrages hétérodoxes, même des documents profanes qui contrevenaient à certaines règles religieuses. L'institution remonte, semble-t-il, au 1^{er} siècle de notre ère et ne concerna d'abord que les livres dont la canonicité était contestée ; elle s'est étendue et précisée pendant les siècles suivants.

Lorsqu'on ne connaissait que la grotte 1 et qu'on n'avait pas commencé les fouilles de Khirbet Qumrân, E. L. Sukenik avait émis l'opinion que la grotte avait servi de *genizah*. H. del Medico, qui soutint cette théorie dès le début, l'a récemment reprise et longuement défendue¹. Il n'a pas été ébranlé par la découverte des autres grottes et il lui semble naturel que, sur un espace de quelques kilomètres, il y ait eu au moins onze *genizôt* où l'on venait, de je ne sais où, déposer les manuscrits condamnés. Il ne s'étonne pas que certaines de ces *genizôt* soient des chambres habitables creusées artificiellement dans la terrasse marneuse, alors qu'il y avait dans la falaise rocheuse des centaines de trous qui pouvaient servir pour ce propos.

De l'examen des photographies, il conclut que les rouleaux ont été partiellement brûlés, tordus, déchirés, pliés, toutes choses qui s'expliquent, pense-t-il, par des prescriptions rabbiniques sur les *genizôt*. On est stupéfait qu'il suppose que les manuscrits ont été retrouvés dans l'état où ils avaient été laissés dans les grottes il y a près de 2000 ans, et il ne tient pas compte des dommages qui ont pu être infligés par l'humidité, les rats, les insectes, les vers. J'assure M. del Medico qu'aucun de nos fragments ne porte la trace de brûlures : les marques noires qu'il remarque sur les photographies sont le résultat d'une décomposition de la peau soumise à l'humidité. Il dit que c'est impossible parce que les grottes sont sèches, mais je lui dis, moi qui y suis allé, qu'il pleut à Qumrân, donc que l'humidité pénètre dans les grottes, que même dans certaines l'eau a ruisselé. Il ne veut pas entendre parler de rats à Qumrân : « A ma connaissance, dit-il, il n'y a pas de rats dans le désert rocheux près de Qumrân » et « Pour parler de rats, il conviendrait d'abord de s'assurer si des rats ont pu exister dans la région désertique de Qumrân (300 à 400 mètres au-dessous du niveau de la mer)². » La « connaissance » de M. del Medico est limitée sur ce point et, « pour parler de rats », je lui dirai qu'ils venaient

1. Dans VT, VII, 1957, pp. 127-138 et dans *L'énigme...*, surtout pp. 23-31. Il a convaincu R. DUSSAUD, *Syria*, XXXV, 1958, pp. 2-3.

2. *L'énigme...*, pp. 73 et 75.

grignoter nos provisions, que nous en avons vu et que nous en avons tué. S'il ne me croit pas, qu'il interroge les boutiquiers de Jéricho, qui n'est guère moins bas que Qumrân « au-dessous du niveau de la mer ». Et s'il ne veut pas les croire, qu'il consulte les naturalistes. Il apprendra que les rongeurs sont les mammifères les plus fréquents des régions désertiques de Palestine, que beaucoup d'espèces se rencontrent sur les bords de la Mer Morte et que certaines sont même spéciales à cette aire¹.

Nous avons trouvé dans les grottes des noyaux rongés². « Puisqu'il n'y a pas de rats dans les grottes de Qumran », dit M. del Medico, ces noyaux ont été apportés d'ailleurs dans l'état où on les a trouvés ; ils ont été apportés d'une synagogue où ils avaient été rongés par les souris dans l'armoire des rouleaux de la Loi, qui servait aussi de garde-manger. Et voilà qui prouve encore que la grotte est une *genizah*³ ! On croit rêver.

M. del Medico n'est pas plus embarrassé par la poterie qui a été trouvée en grande quantité dans les grottes : « Il n'est pas exclu que l'autorité rabbinique ait exigé le transfert dans une *ghenizah* de récipients ayant été en contact avec les Livres Saints, des lampes ayant brûlé devant l'armoire renfermant les rouleaux sacrés⁴. » Il reconnaît que « pour l'instant c'est une simple hypothèse ». J'ajouterai que c'est une hypothèse déraisonnable. En dehors des onze grottes à manuscrits, nous avons exploré une vingtaine de grottes qui n'ont livré aucun fragment manuscrit mais qui contenaient une poterie identique⁵. Pour sauver son hypothèse, M. del Medico admet qu'il y avait une trentaine de *genizôl*. Ne doit-on pas conclure plutôt que la région a été habitée, à l'époque indiquée par la poterie, par un groupe humain qui a utilisé les grottes et qui y a laissé cette poterie et ces manuscrits ?

IV. LA COMMUNAUTÉ DE QUMRÂN

A peu près au centre de la région où ces grottes sont creusées, se trouve la ruine de Khirbet Qumrân, qui a été

1. Il trouvera les noms latins dans H. B. TRISTRAM, *The Fauna and Flora of Palestine*, 1885, pp. 10-17 et dans F. S. BODENHEIMER, *Animal Life in Palestine*, 1935, pp. 95-105.

2. *Qumran Cave I*, p. 7.

3. *L'énigme...*, p. 74 ; cf. p. 31.

4. *L'énigme...*, p. 31.

5. *RB*, LX, 1953, pp. 540-561.

ntièrement fouillée entre 1951 et 1956. La relation de cette ruine avec les grottes ne peut faire aucun doute : les mêmes formes de poterie se retrouvent à Kh. Qumrân et dans les grottes, et la preuve est d'autant plus convaincante que certaines formes, les hautes jarres cylindriques à large ouverture, ne sont attestées jusqu'ici que dans la région de Qumrân¹. Dans les ruines, qui furent exposées aux intempéries, des manuscrits sur peau ou sur papyrus ne pouvaient pas se conserver, mais nous avons retrouvé des inscriptions peintes sur des jarres² ou tracées sur des tessons, en particulier un alphabet qui est l'exercice d'un élève-scribe³. Compte tenu du matériel différent, la graphie est la même que celle des manuscrits. Nous savons aussi où certains de ces manuscrits ont été copiés. Dans une chambre écroulée, nous avons retrouvé les morceaux d'une longue table faite d'un noyau de briques crues recouvert d'un enduit, et deux incriers⁴. J'ai dit que ce devait être le mobilier d'un *scriptorium*. M. del Medico me reproche cela comme un anachronisme : « Le nom de *scriptorium* apparaît pour la première fois au Moyen Age⁵. » Et alors ? Je n'ai pas prétendu que les gens de Qumrân parlassent latin, j'ai employé un mot que tout le monde comprend, pour désigner un endroit où l'on copiait des manuscrits, et je prie M. del Medico de prouver que ce n'était pas cela.

A l'opposé, Ed. Dhorme a soutenu que les bâtiments de Qumrân n'étaient occupés que par « un collège de scribes, de copistes, dont le travail, qui était aussi leur gagne-pain, consistait à recopier avant tout les textes bibliques, mais aussi d'autres échantillons de la littérature religieuse⁶ ». Mais il est invraisemblable que des scribes aient choisi d'aller vivre à Qumrân seulement pour y copier des manuscrits, invraisemblable que leur « collège » ait occupé l'aussi vastes constructions, utilisé une trentaine de grottes, rempli un cimetière de plus de mille tombes, invraisemblable enfin que les manuscrits qu'ils copiaient pour les vendre

1. Il suffit de comparer les planches de mes rapports sur les fouilles de Kh. Qumrân et sur l'exploration des grottes : l'identité saute aux yeux.

2. Par exemple *RB*, LXI, 1954, pl. XII a.

3. *Ibid.*, pl. x a.

4. *Ibid.*, pl. IX a et x b. Pourquoi S. ZEITLIN dit-il que la table et les incriers ont été retrouvés « dans les grottes du Wady Qumrân » ? *The Dead Sea Scrolls...*, p. 80.

5. *L'énigme...*, p. 104, n. 2.

6. *CRAI*, 1953, p. 319 ; cf. 1955, p. 385.

se soient retrouvés en si grande quantité. Comme le dit R. Dussaud, « conçoit-on les scribes du soi-disant scriptorium de Qumrân peinant sur cette masse de documents sans autre satisfaction que de les enterrer dans des grottes pour la plupart inhabitables¹ ? »

Oui, on a copié des manuscrits à Qumrân, mais on n'y a pas fait que cela et la seule conclusion raisonnable qu'on puisse tirer des faits est que le cimetière, les bâtiments et les grottes attestent la présence en ces lieux d'un groupe humain qui y a vécu, qui y a travaillé et qui y a enterré ses morts. Les manuscrits qui ont été trouvés dans les grottes appartenaient à ce groupe humain et prouvent, par leur contenu, que c'était une communauté religieuse. Ce caractère religieux n'est pas contredit, il est confirmé par la destination collective de la plupart des constructions et par l'ordonnance régulière du grand cimetière. Cela suppose une société organisée selon un régime communautaire et soumise à une règle. On a effectivement retrouvé dans les grottes plusieurs exemplaires de cette règle.

Tout cela est nié par M. del Medico et ses grandes raisons sont : que la région est inhabitable, que des Juifs ne seraient jamais installés près d'un vaste cimetière, qu'on n'a jamais pu se livrer à Qumrân à l'industrie ou à l'élevage². Je reprends ces trois points.

1^o « La région est inhabitable. » En additionnant mes séjours à Qumrân, j'y ai vécu un peu plus d'un an. Le gardien des fouilles y vit toute l'année dans une maison en contre bas de Khirbet Qumrân. Il y a, sur les bords de la Mer Morte pas loin de Qumrân, une base de la marine jordanienne, un poste de police ; il y avait jusqu'en 1948 des hôtels et des établissements industriels, qui renaissent actuellement. On peut donc vivre à Qumrân et j'ai même fait l'expérience que la chaleur y était plus supportable qu'à Jéricho. Mais, pour M. del Medico, qui n'y est jamais allé, « la région, aride et sèche, est inhabitable », c'est « un désert torride infesté de vipères, de scorpions et de mille-pattes »³. Il n'a pas été plus loin que l'extrémité nord de la Mer Morte où déjà, dit-il, « la chaleur torride et la haute pression barométrique deviennent pénibles ; les innombrables insectes qui voltigent

1. *Syria*, XXXV, 1958, p. 2. Il est piquant de constater que cette critique atteint seulement la théorie de M. Dhorme, à l'honneur duquel tout cet article est écrit.

2. *L'énigme...*, pp. 107-108.

3. *L'énigme...*, p. 101.

— impunément, car aucun oiseau ne peut supporter la haute pression qui règne ici — sont une vraie plaie ; l'air est difficilement respirable¹ ». Décidément, M. del Medico n'a pas de chance avec l'histoire naturelle : cette affirmation que les oiseaux ne peuvent pas voler à cause de la « haute pression » réjouira tous ceux qui ont séjourné à Qumrân, qui ont entendu les perdrix caqueter dans les rochers, qui ont mangé des pigeons nichant dans les grottes, qui ont vu croiser dans le ciel toutes sortes d'oiseaux, des petits et des gros, beaucoup de corbeaux et aussi des aigles et des vautours, sans compter les oiseaux de passage. Certes, ils ne mangent pas tous les insectes, il y a beaucoup de mouches et de moustiques et la vie n'est pas toujours confortable, mais enfin la région n'est pas « inhabitable ».

2° « On ne saurait... supposer un seul instant que des Juifs aient pu délibérément choisir d'aller vivre à proximité d'un vaste cimetière. » Je répondrai qu'ils n'ont pas choisi d'aller vivre près d'un cimetière, car il n'y avait pas de cimetière quand ils se sont installés : les tombes sont celles de leurs morts, le cimetière s'est peu à peu étendu mais il a toujours été séparé des bâtiments par un mur continu et par un espace libre, large d'une cinquantaine de mètres. Je laisse M. del Medico prouver que cela ne satisfait pas aux prescriptions rabbiniques², mais cela suffisait aux gens de Qumrân³.

3° « Jamais on n'a pu, d'une façon continue, se livrer à Qumrân à une industrie quelconque... La région ne se prête pas à l'élevage des moutons et des bœufs, on ne peut y procéder au tannage des cuirs et le papyrus n'y pousse pas ; elle est dépourvue d'argile et de combustible. » Il est imprudent de parler d'une région que l'on ne connaît pas. De Kh. Qumrân à 'Aïn Feshkha, sur une longueur de plusieurs

1. *Ibid.*, p. 11.

2. M. del Medico dit, p. 113, n. 1, que même les gardiens des cimetières devaient habiter à 50 « aunes » au moins des tombes, sans donner de références. S. KRAUSS, *Talmudische Archäologie*, II, 1911, p. 71, dit que les tombes devaient être au moins à 50 coudées de la ville. Il renvoie à Mishna, *Baba Bathra*, II, 9 et au Talmud de Babylone, *Baba Bathra*, fol. 25, qui ne parlent pas des gardiens de cimetières. M. del Medico connaît-il de meilleurs textes ?

3. Et aux Juifs de leur temps, cf. la Mishna citée dans la note précédente. Il est faux d'écrire, comme fait M. del Medico, *ibid.*, que « au 1^{er} siècle de notre ère, les cimetières des Juifs étaient situés loin des villes » en renvoyant à Luc VII, 12, qui ne dit pas cela. Les cimetières étaient hors des villes mais près de celles-ci.

kilomètres, la plaine littorale est irriguée par de nombreuses petites sources, groupées surtout autour de 'Aïn el-Ghazal et de 'Aïn Feshkha et la nappe d'eau est partout proche du sol. Cette eau est un peu saumâtre, mais elle fait croître des roseaux¹, des broussailles et des tamaris. Cette végétation crée de larges taches vertes le long du rivage et elle est actuellement mise en coupe pour les réfugiés des camps de Jéricho. Voilà pour le combustible. Avec un minimum d'aménagement, on y cultiverait avec profit le palmier-dattier, qui aime l'eau salée, qui pousse le pied dans l'eau et la tête au soleil ; les poutres de palmiers, les palmes et les nombreux noyaux de dattes trouvés dans les ruines ou dans les grottes attestent que cette culture était pratiquée anciennement. On ne peut pas y faire pousser les céréales, mais la plaine de la Buqé'ah n'est pas loin, juste au-dessus de la falaise, et l'orge y pousse. Voilà pour la culture. Nous voyions passer tous les jours des troupeaux de moutons et de chèvres qui allaient s'abreuver à 'Aïn Feshkha ou dans les flaques du Wady Qumrân et qui broutaient les touffes salées du littoral ou l'herbe rare de la montagne. Voilà pour l'élevage. Quant à l'industrie, je ne puis que renvoyer aux comptes rendus des fouilles. Dans l'espace ouvert entre les bâtiments de Qumrân, il y a deux ateliers dont je ne sais pas la destination précise mais où s'exerçait évidemment une certaine industrie. A l'angle sud-est des ruines se trouve un atelier complet de poterie, avec deux fours. M. del Medico est bien obligé de l'accepter, mais il imagine que c'est un simple accident : à un moment où le site était abandonné, un potier a eu l'idée de construire son atelier dans ce lieu désert en se servant du bois des ruines comme de combustible et du dépôt des citernes comme de terre à modeler². J'avais en effet avancé³ que le potier avait pu trouver sa matière première dans le dépôt des citernes ; l'hypothèse m'avait été suggérée par le Prof. Zeuner, mais celui-ci, après analyse de ces dépôts, m'informe qu'ils sont trop chargés de calcaire. Je ne sais donc pas d'où le potier tirait son argile ; je signale seulement que, tout récemment, les ingénieurs de la nouvelle Compagnie de la Potasse ont repéré un excellent gisement d'argile au

1. M. del Medico, p. 99, ironise sur les « roseaux qui poussaient autrefois sur les bords de la Mer Morte (malgré sa forte teneur en sel) ». Ils poussent encore et sont exploités : les nattes de nos tentes en étaient faites.

2. *Ibid.*, p. 111.

3. *RB*, LXIII, 1956, p. 543.

nord de la Mer Morte. Quoi qu'il en soit, l'atelier de Qumrân existe et l'explication que M. del Medico en donne est invraisemblable ; cet atelier était au service de la communauté et a produit une partie de la vaisselle qu'on a retrouvée dans les ruines et dans les grottes¹. Enfin, dans les fouilles de Feshkha en 1958, nous avons mis au jour, à côté d'un bâtiment, un ensemble de bassins reliés par d'étroits canaux ; c'est certainement une installation industrielle, sur l'exacte nature de laquelle j'hésite encore.

Après avoir vu la région et les résultats des fouilles, une conclusion s'impose : les ressources naturelles sont très pauvres, mais elles n'excluent pas que des hommes aient pu s'y installer, y faire de la culture et de l'élevage et y exercer certaines industries. Que des hommes y aient effectivement vécu, c'est ce que prouvent les bâtiments de la communauté à Khirbet Qumrân et à Feshkha et, avant eux, les vestiges de deux installations de l'époque israélite que nous avons reconnues, l'une sous les bâtiments de Khirbet Qumrân, l'autre au sud de ce site².

Telle est la seule explication raisonnable, mais M. del Medico en a une autre³. Il n'y a, d'après lui, aucune relation entre les grottes-*genizôt* et Khirbet Qumrân. A Khirbet Qumrân, un ancien fortin israélite fut réaménagé en poste militaire sous Alexandre Jannée ; des « fossés-citernes » furent construits pour la protection et aussi pour les besoins de la faible garnison. Sous Hérode le Grand, le poste fut abandonné et un potier construisit ses fours dans les ruines. Quelques années plus tard, des Juifs achetèrent le « champ du potier » (avec référence à Mt., xxvii, 3-10 !) pour y enterrer leurs morts. Les bâtiments sont en relation avec ce cimetière, où voisinaient des orthodoxes et des schismatiques et les deux groupes avaient chacun leurs bâtiments funéraires (les constructions de l'est et celles du nord-ouest du Khirbet). Cela a duré au moins jusqu'au II^e siècle de notre ère. Pendant la Seconde Guerre juive, des maquisards s'y retranchèrent. Peut-être des Chrétiens s'y rendirent-ils plus tard et y eurent-ils des agapes funéraires⁴.

1. J'ai dit que la céramique de la grotte 1 — et cela s'applique aussi à celle du Khirbet — était de bonne qualité. M. del Medico en conclut, p. 100, n. 1 : « Ces données à elles seules suffisent à éliminer l'hypothèse que les jarres et autres ustensiles trouvés dans la grotte 1 aient pu être fabriquées dans la « poterie » de Khirbet Qumrân. » Pourquoi, s'il vous plaît ?

2. RB, LXIII, 1956, pp. 535 ss. ; 575.

3. L'énigme..., *passim* et surtout pp. 111-113.

4. R. DUSSAUD, *Syria*, XXXV, 1958, p. 2, est encore plus radical : « Qumrân

Je demande : quelle est l'explication qui tient compte des faits, celle des archéologues ou celle de M. del Medico ? Qui a écrit un « roman », les archéologues ou M. del Medico ?

V. LA DATE DE L'ABANDON DES MANUSCRITS

Étant donné que les grottes étaient utilisées par les membres de la communauté de Qumrân et que les manuscrits appartenaient à cette communauté, ces manuscrits n'ont pas pu être mis dans les grottes après la fin de l'existence de la communauté à Qumrân. Cette fin est marquée par la stratigraphie et elle est datée par la numismatique : Khirbet Qumrân a été attaqué et pris par les soldats romains en 68 de notre ère¹.

Le niveau II, qui est celui de la plus grande extension des bâtiments, a été violemment détruit. Les traces de cette destruction sont particulièrement nettes dans le bâtiment principal dont les chambres étaient comblées par l'écroulement des parties hautes des murs, la chute des plafonds et une couche de cendres. A ce niveau détruit succède le niveau III. Certaines pièces du bâtiment antérieur ont été nettoyées et réutilisées, dans d'autres on a nivelé les déblais et, sur eux, on a établi de petites chambres qui divisent les grandes pièces du niveau II². Une petite partie seulement des ruines a été ainsi réoccupée. Le système d'approvisionnement en eau a été très simplifié et plusieurs grandes citernes ont été comblées avec les déblais du niveau II, qu'on y a jetés. Ces modifications de plan, cette suppression des grandes salles d'usage commun, cette restriction de l'espace occupé indiquent un changement dans la destination des bâtiments. Les habitants du niveau III ne sont pas les mêmes que ceux du niveau II, ils sont beaucoup

n'a aucun rapport avec les grottes à manuscrits, puisque MM. Cros (*sic*) et Milik nous ont appris que c'était un poste militaire du temps des rois de Juda, finalement occupé par une troupe romaine. Il n'y a aucune raison de supposer un changement de destination. » Il y a, au contraire, toute raison de supposer un changement, car il faut expliquer, entre le « poste militaire » (?) israélite et le poste romain, ce cimetière qui compte plus de mille tombes et ces bâtiments nouveaux qui couvrent 4.500 m². Mes amis Cross et Milik se défendraient de nous avoir rien appris sur Kh. Qumrân : ils ont exploré des installations israélites de la Buqé'ah, cf. *BASOR*, 142, avril 1956, pp. 5-17.

1. J. L. TEICHER a entrepris de discuter ces arguments dans *The Times Literary Supplement*, 21 mars 1958, mais il ne paraît pas bien savoir ce que sont des niveaux archéologiques, ni comment on les distingue, ni comment on les date.

2. Comparer les plans et les cotes du niv. III à ceux et celles du niv. II dans les pl. v et vi de la *RB*, LXI, 1954.

moins nombreux, ils n'ont pas les mêmes besoins, ils ne constituent plus une communauté.

Les monnaies trouvées dans le niveau II s'étagent entre le règne d'Hérode Archélaüs et la Première Révolte Juive¹. Il y a 62 monnaies de la II^e année de la Révolte et seulement 10 monnaies de la III^e année, qui a commencé au printemps de 68. Il n'y a aucune monnaie postérieure. La conclusion probable est que ce niveau II a été détruit pendant cette année 68. Cette conclusion est confirmée par les monnaies du niveau III. On y a trouvé : 9 monnaies frappées à Césarée de Palestine en 67/68 de notre ère, 3 ou 4 monnaies frappées à Dora, près de Césarée en cette même année, une monnaie de Vespasien de l'an 70, une monnaie d'Ascalon de 72/73, une autre monnaie d'Ascalon, du même type mais dont la date est effacée et qui porte la contremarque de la Dixième Légion, apposée par le payeur aux armées, puis trois monnaies de *Judaea Capta* sous Titus.

Or Josèphe nous apprend qu'en juin 68, Vespasien, partant de Césarée, conduisit ses troupes à Jéricho qui fut prise sans résistance et où il laissa une garnison. Il poussa jusqu'au bord de la Mer Morte². Il est raisonnable de conclure que c'est à ce moment que Kh. Qumrân fut attaqué (destruction du niv. II) et qu'un poste militaire y fut établi (niv. III) : les pièces frappées un peu avant à Césarée ou à Dora, qui est tout près, ont été apportées par les soldats romains qui venaient de là ; les pièces des années suivantes, dont celle qui porte la contremarque de la Dixième Légion, ont été laissées par eux ou par ceux qui les ont relevés.

A cette interprétation des faits, J. L. Teicher objecte que ni Josèphe ni aucune autre source ne parlent alors d'une attaque contre Kh. Qumrân, mais Josèphe ne parle pas de tout et il est notre seule source pour cette histoire.

1. H. DEL MEDICO se moque de l'argument numismatique : « Régulièrement, à dates fixes, des pièces de monnaie étaient semées sur le sol et jamais ramassées, pour permettre ensuite de dater cette curieuse communauté » (*L'énigme...*, p. 102). Je n'y puis rien : j'ai trouvé ces pièces et je dois en tenir compte. Mais il me reproche ailleurs, p. 99, d'écarter quelques pièces byzantines et arabes : c'est parce qu'elles ont été trouvées en surface et ne peuvent pas servir pour dater des niveaux archéologiques.

2. Références dans *RB*, LXI, 1954, pp. 232-233. J'ai attribué l'attaque de Kh. Qumrân à la Dixième Légion. F. M. Cross, *The Ancient Library of Qumrân and Modern Biblical Studies*, 1958, pp. 45-46, note que les indications de Josèphe sont confuses. Il semble bien que Vespasien avait à Césarée la V^e et la XV^e Légion et que la X^e Légion, qui avait hiverné à Scythopolis, ne le rejoignit qu'à Jéricho. On ne peut donc pas dire laquelle de ces Légions prit Kh. Qumrân, mais cette correction de détail n'affecte en rien l'argument, que Cross présente comme je le fais.

J. L. Teicher dit encore : « Nothing about the coins reveal that they were left by a Roman garrison in Qumrân¹. Je laisse le lecteur juger s'il y a vraiment « nothing ».

Je vais au-devant d'une dernière objection. Nous avons recueilli des monnaies de la Seconde Révolte, qui attestent une certaine utilisation des ruines en 132-135 de notre ère. N'est-il pas possible que les grottes aussi aient été visitées et que des manuscrits y aient alors été déposés ? Cela me paraît exclu pour plusieurs raisons. Nous avons 13 monnaies de la Seconde Révolte, dont 3 étaient dispersées dans la couche supérieure du bâtiment principal et dont les 10 autres constituaient un petit trésor qui avait été enfoui dans le même bâtiment. Les révoltés juifs n'ont pas rétabli une vie de communauté, ils se sont simplement retranchés ou cachés dans un bâtiment en ruine. D'autre part, dans une autre région du Désert de Juda, à Murabba'ât, on a découvert des documents qui sont sûrement datés de la Seconde Révolte². Ils sont différents par leur caractère, leur écriture et le texte biblique dont ils témoignent, et les manuscrits de Qumrân leur sont antérieurs.

Il me paraît donc très difficile d'échapper à la conclusion que dicte l'archéologie : les manuscrits ne peuvent pas être plus récents que 68 ap. J.-C.

VI. L'HISTOIRE DE LA COMMUNAUTÉ

Cette conclusion écarte toutes les interprétations qui assignent aux textes une date plus tardive, même si l'écart n'est que de quelques années. Ainsi H. J. Schonfield estime que certains écrits de Qumrân ont été composés très peu avant 70 ; il n'est pas certain, d'après lui, que le site ait été abandonné par la communauté entre 66 et 70 et il lui semble beaucoup plus probable que les bâtiments furent détruits au moment où les Romains brisèrent la dernière résistance juive à Masada, au printemps de 73 : le *terminus ad quem* des manuscrits serait 72³. Mais les dates que fournissent les monnaies ne se laissent pas ainsi déplacer, je vais y revenir.

Une nouvelle théorie est actuellement défendue par

1. *The Times Literary Supplement*, 21 mars 1958.

2. *RB*, LX, 1953, pp. 245-275.

3. H. J. SCHONFIELD, *Secrets of the Dead Sea Scrolls*, 1956, pp. 39-40. Il ajoute : « The Judea (sic) Capta coins could be expected to be used in a Roman encampment around 73-74 A.D. » Non, car nos monnaies de *Judaea Capta* sont à l'effigie de Titus Empereur, donc après 79.

. R. Driver et C. Roth¹. D'après eux, Qumrân a été une dépendance de Masada, occupé par les Zélotes pendant la première Guerre juive, et le Maître de Justice est le chef des Zélotes ; les allusions historiques du *Commentaire Habacuc* ne se vérifient qu'à partir de l'an 66 et la date de composition des écrits de Qumrân doit être étendue jusqu'en l'année 73. Je ne m'arrête pas aux difficultés que ces textes eux-mêmes opposent à cette théorie², je ne retiens que le point de vue archéologique ; ces observations valent également contre Schonfield.

Il est tout à fait vrai que des monnaies restent un certain temps dans la circulation et que la série des monnaies trouvées dans une fouille peut avoir, qu'elle a presque toujours des lacunes accidentelles. Les monnaies juives qui s'arrêtent en 68 ne prouvent donc pas à elles seules que les Juifs ont quitté Qumrân en 68. Pareillement, les monnaies romaines, qui commencent en 67/68, ne prouvent pas à elles seules que les Romains s'y sont installés cette année même. Mais lorsqu'on trouve ces monnaies exactement réparties entre deux niveaux superposés, les monnaies juives dans le niveau inférieur, détruit, et les monnaies romaines dans le niveau supérieur, reconstruit, on fait l'hypothèse raisonnable que cette année 68, où se rencontrent les deux séries monétaires, date de la destruction du niveau inférieur par ceux qui s'installent sur ses ruines. Et lorsque cette explication s'accorde avec les données de l'histoire, l'hypothèse est démontrée, « pour autant qu'on puisse démontrer quoi que ce soit de ce genre par les méthodes historiques courantes », comme dit C. Roth³. Cette date finale étant acquise, les problèmes relatifs à l'origine de la communauté, à son histoire intérieure, à l'identification des personnages qui y ont joué un rôle ne sont pas résolus pour autant, et ici l'archéologie n'est plus d'un

1. G. R. DRIVER, seulement jusqu'ici dans des communications à des sociétés savantes, C. ROTH, *The Teacher of Righteousness. New Light on the Dead Sea Scrolls*, dans *The Listener*, 27 juin 1957, pp. 1037-1041 ; *Le point de vue de l'historien sur les manuscrits de la Mer Morte*, dans *Évidences*, 65, juin-juillet 1957, pp. 37-43 ; *Les rouleaux de la Mer Morte et l'insurrection juive de l'an 66*, dans *Évidences*, 70, mars 1958, pp. 13-18. Les deux auteurs ont écrit chacun un livre ; celui de C. Roth vient de paraître : *The Historical Background of the Dead Sea Scrolls*, Oxford, Basil Blackwell, 1958.

2. Cf. les critiques d'A. DUPONT-SOMMER dans *Évidences*, 63, déc. 1957, pp. 31-36 ; 70, mars 1958, pp. 19-20 ; H. H. ROWLEY, *Qumrân, the Essenes and the Zealotes*, dans *Von Ugarit nach Qumran* (Festschrift Eissfeldt), 1958, pp. 184-192.

3. *Évidences*, 65, juin-juillet 1957, p. 40.

grand secours. Elle nous apprend¹ que, sur l'emplacement d'une installation israélite ruinée, la communauté s'est fixée à Khirbet Qumrân peut-être au temps de Jean Hyrcan, difficilement avant, qu'elle y était sûrement sous Alexandrie Jannée. Les constructions, d'abord modestes, se sont vite étendues. Elles ont été endommagées par un tremblement de terre, qui doit être celui que Josèphe signale en 31 av. J.-C. Le site fut abandonné pendant la plus grande partie du règne d'Hérode et fut réoccupé aux environs immédiats de notre ère ; les bâtiments furent alors restaurés et réutilisés par la même communauté. Elle y vécut jusqu'en 68 de notre ère. Tel est le cadre que l'archéologie fournit aux historiens et aux interprètes des textes, mais, en dehors de la date limitée qu'elle leur fixe, elle n'apporte pas une réponse claire aux questions dont ils disputent.

VII. LE CARACTÈRE DE LA COMMUNAUTÉ

On discute aussi sur le caractère de cette communauté. L'opinion générale est qu'elle s'apparente, d'une manière plus ou moins étroite, aux Esséniens. Mais d'autres y contestent², laissent la question ouverte ou bien font des groupes de Qumrân des Ébionites (J. L. Teicher), ou des Sadducéens (R. North), ou des Pharisiens (C. Rabin), ou des Zélotes (G. R. Driver et C. Roth).

Je n'ai jamais prétendu prouver par l'archéologie que la communauté de Qumrân était essénienne ou apparentée aux Esséniens. L'archéologie ne peut pas prouver cela : c'est une question de doctrine, dont la réponse est à demander aux textes et non aux ruines. Mais, si l'on a relevé dans les écrits de Qumrân des contacts ou des ressemblances avec les croyances ou les usages des Esséniens, on peut demander à l'archéologie si elle contredit ou confirme ce rapprochement. La réponse, comme il faut s'y attendre, n'est pas absolument décisive.

Nos sources anciennes sur les Esséniens, Philon, Plin l'Ancien et Josèphe, disent qu'ils s'abstenaient du mariage. Plin et Philon (dans son *Apologie des Juifs*, citée par Eusèbe) sont catégoriques ; Josèphe dit seulement qu'ils « dédaignent le mariage, et il ajoute qu'un de leurs groupes l'acceptait. Le témoignage des textes de Qumrân est double : la Règle d'

1. Cf. surtout *RB*, LXIII, 1956, pp. 535-548.

2. Le plus radical est H. del Medico, pour qui il n'y eut jamais de communauté à Qumrân et il n'y eut jamais d'Esséniens, ni à Qumrân ni ailleurs. Tout simplement.

la Communauté (1QS) suggère que les membres étaient célibataires, mais la Règle de la Congrégation (1QSa) parle de femmes et d'enfants. Nous avons repéré plus de 1200 tombes, nous en avons ouvert 43, chiffre trop faible pour établir une statistique valable, mais on peut faire les remarques suivantes. Dans le grand cimetière, nous avons fouillée 31 tombes, parmi lesquelles il n'y a qu'une tombe féminine certaine ; elle se trouve en dehors de l'alignement régulier et elle est d'un type différent des autres¹. Six autres tombes féminines et 4 tombes d'enfants ont été identifiées, mais elles se trouvent dans les prolongements du grand cimetière ou dans les cimetières secondaires². Cela peut signifier que ces femmes ne faisaient pas partie de la communauté ou n'en faisaient pas partie au même titre que les hommes enterrés dans le grand cimetière, ou qu'il y avait différents groupes à l'intérieur de la communauté, ou que la discipline a évolué. Il y aurait eu une période où le célibat était général (cimetière principal, d'accord avec la Règle de la Communauté, 1QS, et avec Plin, Philon et le texte général de Josèphe), et une période où le mariage était admis (annexes du grand cimetière et cimetières secondaires, d'accord avec la Règle de la Congrégation, 1QSa, et avec le texte particulier de Josèphe). Les tombes féminines ne prouvent évidemment pas que la communauté de Qumrân était apparentée aux Esséniens, mais elles ne le contredisent pas absolument.

Plin dit que les Esséniens vivaient « sans argent », Philon dit qu'ils mettaient tout en commun et qu'ils déposaient leurs gains entre les mains d'un procureur, Josèphe dit qu'en entrant dans la secte, ils abandonnaient leur fortune à la communauté et qu'ils n'avaient qu'un seul patrimoine, administré par des préposés. Ces textes indiquent une obligation de pauvreté individuelle pour les membres mais ils n'excluent pas que la communauté ait possédé de l'argent, ils le supposent au contraire. Nous avons trouvé des centaines de monnaies dans les bâtiments qui abritaient les services collectifs et où résidaient les administrateurs du groupe ; mais nous n'avons pas trouvé une seule monnaie dans la trentaine de grottes qui ont été utilisées comme demeures, magasins ou cachettes par les individus. On peut dire que c'est accidentel, on peut penser aussi que cela correspond à ce que les textes nous apprennent sur les Esséniens. La

1. C'est la Tombe 7, *RB*, LX, 1953, pp. 102-103.

2. *RB*, LXIII, 1956, pp. 569-571.

liste des trésors gravée sur les rouleaux de cuivre trouvés dans la grotte 3 ne change rien à cela : que la liste soit réelle ou fictive, ce ne sont assurément pas des possessions individuelles.

Les Esséniens, dit Josèphe, se purifiaient par des bains fréquents. Il y a de nombreuses et grandes citernes à Khirbet Qumrân : elles ont pu servir pour des purifications, elles ont pu servir simplement à garder l'eau dont cette communauté avait grand besoin. Il y a deux ou trois bassins plus petits, où les escaliers prennent plus de place et qui sont très probablement des bains. Mais cela encore n'est pas décisif, car l'archéologie est impuissante à décider si les bains qu'on y prenait avaient un caractère rituel.

Joseph nous dit encore que les Esséniens recevaient, au moment de leur entrée dans la congrégation, une petite hachette-piochette qu'ils portaient toujours avec eux. Sauf le jour du Sabbat où ils n'allaient pas à la selle, ils se servaient de cet instrument pour creuser un trou où ils faisaient leurs besoins. Nous avons trouvé, dans la grotte 11, un outil de fer qui correspond à la description de Josèphe et qui a pu servir à l'usage qu'il dit¹. Mais je ne me donne pas le ridicule de prétendre que cet outil prouve que les occupants de la grotte étaient des Esséniens : comme la hachette de Josèphe d'ailleurs, cet instrument était d'abord fait pour tailler le bois ou couper les racines, et il a pu servir tout simplement à cela entre n'importe quelles mains.

Tout cela ne va pas loin, mais il y a un fait plus général. Un texte de Pline l'Ancien parle de l'habitat des Esséniens sur les bord de la Mer Morte et il a été mis en rapport avec Khirbet Qumrân par A. Dupont-Sommer, puis par beaucoup d'autres, dont moi-même. Comme on nous reproche² de n'en citer que ce qui nous convient, voici le texte complet, dans sa langue originale³ :

Ab occidente litora Esseni fugiunt usque qua nocent, gens sola et in toto orbe praeter ceteras mira, sine ulla femina, omni venere abdicata, sine pecunia, socia palmarum. in diem ex aequo convenarum turba renascitur, large frequentatibus quos vita fessos ad mores eorum fortuna fluctibus agit. ita per saeculorum milia — incredibile dictu — gens aeterna est, in qua nemo nascitur. tam fecunda illis aliorum vitae paenitentia est ! infra hos Engada oppidum fuit, secundum ab Hierosolymis fertilitate palmetorumque nemoribus, nunc alterum bustum. inde Masada castellum in rupe, et ipsum haud procul Asphaltite. et hactenus Iudaea est.

1. Il sera prochainement publié dans *Vetus Testamentum* [ici, pp. 359-367].

2. H. DEL MEDICO, *L'énigme...*, pp. 81-82.

3. *Hist. Nat.*, V, 17, 73, ed. Mayoff (Teubner).

Le texte fait suite à deux paragraphes qui décrivent le cours du Jourdain et le lac Asphaltite, c'est-à-dire la Mer Morte, et sa rive Est. Pline nous dit donc que les Ésséniens vivent isolés à l'Occident de la Mer Morte, assez à l'écart du rivage pour se protéger de la peste des eaux dont il a parlé, dans la compagnie des palmiers. Plus bas qu'eux (*infra hos*) est la place d'Engaddi. On peut comprendre, et on a compris généralement, que cette installation des Esséniens dominait Engaddi qui est au bord du rivage, donc qu'elle se trouvait à l'Ouest d'Engaddi. Certains disent encore que c'est le seul sens possible. Mais une exploration de cette région a été récemment faite par les savants israéliens¹. A l'Ouest du petit Tell el-Djurn qui représente la ville israélite d'Engaddi, puis le chef-lieu de la toparchie d'Ενγαδδαί², on n'a relevé comme vestiges de l'époque romaine qu'une tour ronde près de la source et un fortin au sommet de la passe abrupte par où l'on descend à cette source. On a aussi recueilli de la poterie romaine dans une grotte qui se trouve à 3 kilomètres à vol d'oiseau du Tell el-Djurn. C'est tout. D'autre part, il y avait bien des palmiers à Engaddi, comme le dit Pline et comme le disait déjà une variante de Si., xxiv, 14, mais ils ne pouvaient pousser que dans la région basse, autour de la source et du Tell, qui était alors occupé, et pas plus à l'Ouest, sur la falaise. Les Esséniens n'ont pas pu vivre à l'Ouest d'Engaddi, à la fois solitaires et entourés de palmiers.

Il reste alors à comprendre *infra hos* au sens de « en aval » ou « au sud ». M. del Medico proteste : « Le texte dit 'au-dessus' ; ce n'est que dans les cartes géographiques modernes que le Nord est situé en haut³. » Mais le *Thesaurus Linguae Latinae*⁴ donne, avec références, « au sud de » comme l'un des sens de la préposition *infra*. Si l'on conteste cet emploi, il reste l'usage fréquent de *infra* au sens de « en aval de », en relation avec une vallée ou un fleuve. Or Pline, dans tout ce passage, décrit le Jourdain depuis sa source jusqu'à la Mer Morte, où il se jette ; cela fait un tout. Sur la rive occidentale de cette mer, il rencontre d'abord l'installation essénienne, puis « plus bas qu'eux », *infra hos*, Engaddi, et « en partant de là », *inde*, Masada. C'est un ordre géographique correct, si l'on met l'habitat des Esséniens au nord d'Engaddi.

1. Y. AHARONI, dans *Bulletin of the Israel Exploration Society*, XXII, 1958, pp. 27-45 (en hébreu).

2. JOSÉPHE, *Bell.*, III, III, 5, § 56.

3. *L'énigme...*, p. 103, n. 1. Puisqu'il est si exigeant pour nos citations, je lui ferai remarquer que le texte ne dit pas « au-dessus » mais « au-dessous ».

4. Vol. VII, 1, fasc. X, paru en 1954, s. v. *infra*.

Or, entre Engaddi et la pointe septentrionale de la Mer Morte, il n'y a qu'un site qui corresponde à la description de Pline, c'est le plateau de Qumrân, qu'un groupe de bâtiments contemporains de Pline, ce sont les ruines de Kh. Qumrân et de Feshkha¹, qu'une région où le palmier ait pu pousser en quantité, c'est la région entre Qumrân et Feshkha. Si Pline ne s'est pas trompé, les Esséniens dont il parle sont la communauté de Qumrân.

Mais Pline s'est peut-être trompé ? M. del Medico pense même qu'il nous a trompés : Philon ayant « inventé » de toutes pièces les Esséens, Pline broda sur ce thème en intercalant un « n » dans le nom « pour des raisons d'euphonie » et il « inventa un phalanstère des Esséniens dans une des régions les plus inhospitalières du monde »². D'ailleurs, ajoute-t-il, Pline n'a pas été en Judée. Cela n'est pas si sûr. On discute depuis longtemps sur une inscription mutilée, où Mommsen a reconnu le nom de Pline et l'attestation qu'il avait rempli une fonction militaire importante auprès de Titus pendant la Guerre Juive. Résumant cette controverse, le dernier travail d'ensemble sur Pline³ conclut à la grande vraisemblance de l'hypothèse de Mommsen. On m'objectera alors que, si Khirbet Qumrân a été détruit en 68, si c'est l'établissement des Esséniens de Pline et si Pline était en Judée en 70, il aurait mentionné cette destruction, au moins il n'aurait pas parlé des Esséniens de la Mer Morte comme d'une communauté vivante. Il aurait fait comme pour Engaddi, dont il parle au passé et dit que c'est *nunc allerum bustum*. Cet *alterum* est une référence à Jérusalem dont il vient de parler⁴ et dont la ruine est également sous-entendue dans un passage voisin du nôtre⁵.

J'accepte la difficulté. Cette allusion à la ruine d'Engaddi et à celle de Jérusalem ne signifie pas que tout le livre V de l'*Histoire Naturelle*, et le passage sur les Esséniens, ait été

1. Pour ne rien omettre, je dirai qu'il y a, au sud du Râs Feshkha dans le delta du Cédron, à Khirbet Mazîn, un petit bâtiment rectangulaire qui a été repéré en 1953 par la Mission Archéologique Belge et que j'ai visité. La poterie en surface est romaine mais le type de la maçonnerie n'est pas celui de Qumrân (il est meilleur) et je doute que ce site ait un rapport avec la communauté de Qumrân. En tout cas, cette construction isolée ne peut pas rivaliser avec l'ensemble des bâtiments de Kh. Qumrân et de Feshkha.

2. *L'énigme...*, p. 81.

3. W. KROLL, art. *Plinius der Aelterer*, dans PAULY-WISSOWA, XXI, 1, 1951, col. 271-439, cf. col. 277-280.

4. *Secundum ab Hierosolymis fertilitate palmietorumque nemoribus, nunc allerum bustum*. Et cela prouve que « Jérusalem » (il faudrait évidemment « Jéricho ») est une bévue de Pline ou de sa source et n'est pas une faute de copiste.

5. *Hist. Nat.* V, 14, 70 *in qua fuere Hierosolyma*, au passé.

écrit après 70 : cet ouvrage de trente-sept livres a été rédigé au cours de longues années et nous savons que Pline l'a continuellement révisé jusqu'en 77, date de sa préface, mais il n'a pas également tout révisé. Ici, il a pu ajouter la note sur l'incendie d'Engaddi et ne pas toucher au reste. Il importe d'ailleurs assez peu que Pline ait écrit le livre V, et ce passage, avant ou après 70, il importe même assez peu qu'il soit venu ou non en Palestine. Même s'il y est venu, il n'y a pas tout vu et ce qu'il dit des Esséniens n'est pas le récit d'un témoin oculaire. Il y a dans ce passage des erreurs certaines : la mention des palmeraies de Jérusalem, les milliers de siècles qu'a vécus la communauté, mais cela n'oblige pas à tout rejeter. Pline est d'abord un compilateur, il répète ce qu'il a lu ou ce qu'il a entendu. Il est très crédule, il comprend parfois mal, mais il n'invente pas. Il n'a pas inventé, il n'avait aucune raison d'inventer que des Esséniens habitaient sur le bord de la Mer Morte, et s'il le dit, c'est qu'il l'a lu ou entendu quelque part.

Encore une fois, le témoignage de Pline n'est pas décisif à lui seul. Mais si les textes de Qumrân présentent des ressemblances avec ce qu'on sait par ailleurs des Esséniens et si les ruines de Qumrân correspondent à ce que Pline dit de l'habitat des Esséniens, on peut accepter son témoignage comme vrai, et ce témoignage à son tour confirme le caractère essénien de la communauté. Ce n'est pas un cercle vicieux, c'est un argument par convergence, qui aboutit au genre de certitude dont l'historien doit bien souvent se contenter.

*
* * *

L'archéologie permet donc d'établir que les manuscrits de Qumrân sont sûrement authentiques et anciens, qu'ils appartiennent à une communauté religieuse qui a vécu à Khirbet Qumrân et aux environs entre le II^e siècle av. J.-C. et 68 ap. J.-C. et que, par conséquent, aucun des manuscrits n'est postérieur à cette date. Quant à l'histoire intérieure et aux attaches doctrinales de cette communauté, l'archéologie n'indique que des probabilités et sert à éprouver les interprétations qu'on donne des textes. Dans les faits archéologiques eux-mêmes, il reste des incertitudes, il y a des explications que j'ai données et qu'on peut discuter. J'ai déjà changé d'opinion sur plusieurs points et je suis prêt à le faire encore si l'on me présente des arguments valables, mais je demande que ces arguments soient en accord avec l'archéologie. En attendant, on m'excusera de rester soumis aux faits tels que je les vois et de négliger les théories.

POST-SCRIPTUM. — Cet article était déjà à l'impression lorsque j'ai connu le nouveau livre de M. del Medico, *Le Mythe des Esséniens des origines à la fin du Moyen Age*, 1958. Il prétend y démontrer que les Esséniens n'ont jamais existé que dans l'imagination de quelques auteurs anciens et de leurs interpolateurs peu scrupuleux. Je ne sais pas qui il convaincra et je n'aurais pas cité cet ouvrage s'il ne contenait, en appendice, « sept questions relatives aux ruines de Qumrân ». Au risque de paraître prendre au sérieux des choses qui ne le sont pas, je résumerai ces questions et j'y répondrai brièvement.

1. — Les deux tables à alvéoles et en maçonnerie sont des *mensae* pour offrandes funéraires. Elles ont pu — et d'autres — être posées sur les piles basses de la grande salle 77 et de son annexe, loc. 86/89. « Ne pourrait-on vérifier si les plaques à alvéoles... s'adaptent à l'un ou l'autre de ces piliers ? »

Réponse: Il n'y a pas deux « tables à alvéoles » mais une plate-forme avec deux alvéoles, qui était primitivement posée sur un sol et contre un mur (cf. la photo dans *RB*, LXI, 1954, pl. ix b), certainement à l'étage supérieur du loc. 30 dans lequel elle a été trouvée. Les piles de la salle 77 (qui ne figurent pas sur le plan de *RB*, LXIII, 1956 simplement parce que ce plan est celui de la période I b, comme cela est expressément indiqué, et que les piles sont de la période II) et celles du loc. 86/89 sont conservées à des hauteurs variables, selon les effets de la destruction ; elles sont certainement des supports de la toiture. Il faut laisser chaque chose à sa place. Les piles ont environ 0,70 m de côté, la plate-forme a 1,25 m sur 0,80 m. On ne peut poser la plate-forme sur aucune des piles. L'hypothèse est décidément... fragile.

2. — La vaisselle trouvée à l'arrière du loc. 89, comme celle trouvée au fond du loc. 114 n'aurait-elle pas été utilisée pour les mêmes agapes et brisée ensuite ? Le *triclinium* (c'est ainsi que M. del Medico appelle la table du *scriptorium*) trouvé dans le loc. 30 ne proviendrait-il pas du grand loc. 111, qui est tout près du loc. 114, où était entassé le second groupe de pots ? N'y aurait-il pas eu deux groupes de bâtiments, qui auraient servi d'abord à deux communautés juives distinctes, puis à des païens, puis à des chrétiens de deux sectes différentes ? D'après la différence de la céramique ne pourrait-on pas préciser l'origine de ces deux groupes de pèlerins ?

Réponse: Encore une fois, il faut laisser chaque chose à sa place. La table du loc. 30 est certainement tombée de l'étage supérieur, comme la plate-forme de la question 1. Il eut d'ailleurs été impossible de transporter cette longue table de briques et de plâtre. La vaisselle du loc. 89 avait été soigneusement empilée, elle a été brisée non pas intentionnellement mais par la chute du plafond. La vaisselle du loc. 114 était en désordre mais beaucoup de vases y étaient intacts. Les types céramiques des deux lots sont les mêmes que ceux trouvés dans les autres chambres du bâtiment de Qumrân et un certain nombre d'entre eux se retrouvent dans d'autres sites de Palestine tout au début de la période romaine ; ils ne sont certainement pas

postérieurs au ¹¹e siècle de notre ère, comme le voudrait M. del Medico. Il est exclu que ce soit une vaisselle chrétienne ; l'un des bols du loc. 89 porte gravé en hébreu le nom d'Éléazar.

3. — Les dépôts d'ossements animaux ne soulèvent pas une question, mais une avalanche de questions : « Il aurait été important de faire l'inventaire de ces ossements jarre par jarre, en spécifiant les lieux de trouvaille... A-t-on trouvé des os brisés ? des os de gigots ? des os de pieds », etc.

Réponse : Satisfaction sera donnée dans la publication définitive à ce que ces questions ont de raisonnable. M. del Medico pourra alors faire son compte de gigots et de pieds de moutons mais il ne trouvera rien pour décider « si ces repas ont été organisés, d'abord par des païens et dans la suite par des chrétiens, à une époque où le cimetière juif était déjà désaffecté ». Par contre, il pourrait déjà trouver dans *RB*, LXIII, 1956, p. 550, l'indication que ces dépôts sont datés des deux périodes de l'occupation juive à Qumrân.

4. — Le dallage circulaire de la salle 77 a-t-il été sondé pour voir s'il ne recouvre pas un *martyrium* chrétien ? Pourquoi la niche visible sur une photographie contre le mur Ouest de cette même salle n'est-elle pas marquée sur le plan ?

Réponse : Bien sûr on a fait un sondage autour du dallage circulaire : on n'a pas trouvé de *martyrium*, on a trouvé la terre vierge. La « niche » n'est pas marquée sur le plan de *RB*, LXIII, 1956, parce que, encore une fois, ce plan est celui de la Période I *b* et que cette « niche » est une addition de la Période III.

5. — L'atelier de potier. M. del Medico imagine que le premier atelier de potier, recouvert ensuite par l'escalier de la citerne 49 est celui-là même auquel l'Évangile fait allusion, Mt., xxvii, 3-10, le « champ du potier » acheté pour la sépulture des étrangers avec les trente deniers de Judas. Comme cet atelier avait été oblitéré par les constructions postérieures et que les pèlerins voulaient voir ce « témoignage », on fabriqua, comme un « décor de théâtre », le second atelier qui est bien conservé mais ne semble pas avoir jamais servi. La solution « dépend en grande partie de la datation relative des constructions — mur par mur — qu'il faudra revoir très attentivement en tenant compte de toutes les restaurations ».

Réponse : Il n'y a rien à « revoir », c'est tout vu : les premiers fours, recouverts par l'escalier de la citerne 49, sont de la Période I *a*, l'atelier complet avec ses deux fours est de la Période I *b*. Il a servi : l'argile qui enduit l'intérieur des fours a été calcinée, il y avait des cendres dans les fours et autour. L'hypothèse que fait M. del Medico est extravagante.

6. — Elle est cependant reprise à la question suivante. D'après le texte grec de Za., xi, 13, auquel se réfère Mt., xxvii, 9, les trente deniers de Judas auraient dû être portés à « l'atelier du fondeur ».

Ne peut-on pas supposer qu'un atelier de fondeur fut *ajouté* aux ruines de Qumrân pour donner satisfaction aux chrétiens de langue grecque pour qui l'atelier du potier seul ne constituait pas un « témoignage » suffisant ? » Et, comme j'avais signalé, dans le loc. 101, un grand fourneau construit en briquettes qui ont subi un feu intense, M. del Medico demande « une étude minutieuse » pour déterminer « si, effectivement, l'atelier du fondeur n'est pas une reconstitution symbolique ».

Réponse : Il y aurait bien à dire sur Za., XI, 12-13 et son utilisation par Mt., xxvii, 9, mais ce n'est plus de l'archéologie. Je ne sais pas encore ce qu'était l'atelier du loc. 101, je doute fort qu'il ait été une fonderie, mais je suis sûr qu'il a servi et M. del Medico lui-même accepte les « briquettes qui ont subi un feu intense » : ce n'est pas une « reconstitution symbolique ».

7. — Nous avons découvert dans le loc. 120 un trésor de monnaies d'argent enfermé dans trois vases, cf. *RB*, LXIII, 1956, p. 567. D'après M. del Medico, ce pourrait être encore un « témoignage » qu'on montrait aux pèlerins chrétiens : d'après Mt., xxviii, 12-15, les grands prêtres donnèrent une forte somme d'argent aux gardiens du sépulcre pour dire que les disciples avaient dérobé le corps de Jésus ; d'après la tradition occidentale, ces gardiens étaient deux, d'après la tradition syrienne, ils étaient trois. Ne peut-on pas supposer que des légendes ont eu cours sur ces gardiens, qui se seraient convertis et auraient enterré leur argent dans un *martyrium* chrétien ? Ne peut-on pas penser qu'on montrait d'abord à Qumrân les deux pots correspondant aux deux gardiens de la tradition occidentale puis que, pour satisfaire la tradition syrienne, on ajouta un troisième pot ?

Réponse : Je laisse à M. del Medico le soin de justifier cette fantaisie en citant quelques textes anciens au lieu de « supposer que des légendes ont eu cours ». Du point de vue de l'archéologie, je dirai simplement que ces trois vases étaient sous le sol de la Période II et ne pouvaient donc pas être montrés aux pèlerins supposés, que le troisième pot contenait les mêmes types de monnaies que les deux autres et, donc, que les trois dépôts ont été faits en même temps, enfin que ce trésor de monnaies de Tyr dont les dernières sont de 9 av. J.-C. n'a pas pu être constitué après le II^e siècle de notre ère, comme voudrait M. del Medico.

Une réponse générale aurait peut-être suffi : il n'y a à Qumrân, ni dans les bâtiments ni dans les objets recueillis par la fouille, absolument rien qui permette de supposer une utilisation chrétienne des ruines, et il est insensé d'y chercher un centre de pèlerinage où l'on aurait vénéré des souvenirs évangéliques ou para-évangéliques dans des « décors de théâtre » et dans des « reconstitutions symboliques ».

UNE HACHETTE ESSÉNIENNE ?*

Lorsque nous avons fouillé, en 1956, la grotte 11 de Qumran¹, nous avons recueilli, en même temps que des fragments inscrits et de la céramique identique à celle de Khirbet Qumrân, un outil de fer que reproduisent la pl. VIII, 1 et la fig. 3. Il a 28 cm. de long et tient à la fois de la hachette et de la piochette. D'un côté, il a une lame parallèle au manche, longue de 8,5 cm., élargie vers son tranchant, qui a 5,7 cm. De l'autre côté se trouve une lame longue de 15 cm., qui est coudée et dont le tranchant est perpendiculaire au manche et mesure 1,9 cm. Le trou d'emmanchement a un diamètre de 2,5 cm., pour un manche qui devait être assez court. L'outil était assez léger pour être employé avec une seule main.

Le type est connu à l'époque romaine. La fig. 4 ne donne que quelques exemples qui proviennent : a) de Vayrac dans le Lot² ; b) de Boscoreale³ ; c) de Lyon⁴. Ces trois pièces mesurent plus de 40 cm. et sont donc nettement plus grandes que celle de Qumrân, mais leur forme est la même, et toutes pouvaient servir aux mêmes usages. C'est un instrument pour ouvrir le bois, à la fois hachette et herminette, mais il pouvait aussi fouir la terre avec sa lame coudée et il était bien adapté au travail de défrichement, où il faut à la fois creuser et couper des racines. Notre hachette-piochette a pu servir à tout cela dans la main des habitants de la grotte 11, qui étaient

* Article publié dans *Velus Testamentum*, vol. IX, 1959, E. J. Brill, Leiden, pp. 399-407 (fascicule dédié au Prof. Millar Burrows).

1. Cf. *RB*, LXIII, 1956, pp. 573-574.

2. Musée de Saint-Germain, n° 63661, d'après *Revue Archéologique*, 1916 A, p. 215, pl. II.

3. D'après Fl. PETRIE, *Tools and Weapons*, 1917, pl. XIV, 57.

4. Musée de Lyon, n° 2755, d'après *Revue de l'Histoire des Religions*, CXLV, 1954, I, p. 22.

certainement — la poterie et les manuscrits le prouvent — des membres de la communauté de Qumrân.

Mais ne peut-on pas aller plus avant ? Parlant des Esséniens, Josèphe rapporte un trait curieux. Au début de leur noviciat, les postulants recevaient « une hachette, ἀξινάριον, et le pagne dont il a été parlé, et un vêtement blanc¹ ». Cette hachette avait un emploi très spécial. Les Esséniens observaient le repos du Sabbat plus rigoureusement qu'aucun Juif et ils s'abstenaient même d'aller à la selle ce jour-là. « Les autres jours, continue Josèphe, ils creusent un trou profond d'un pied avec le hoyau, σκαλίζ — car c'est à quoi

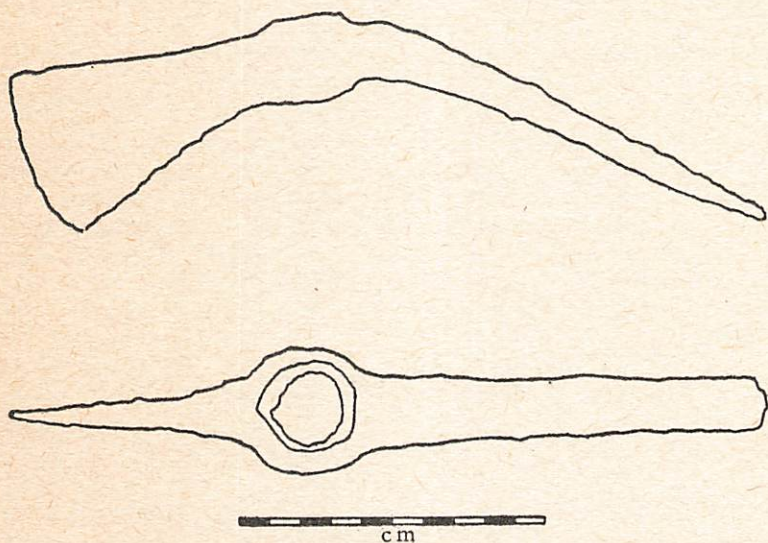


Fig. 3. Hachette de la grotte 11 de Qumrân.

ressemble la hachette, ἀξινίδιον, qui est remise par eux aux nouveaux adeptes — et ils y font leurs besoins en s'enveloppant de leur manteau pour ne pas offusquer les rayons de Dieu. Puis ils repoussent dans le trou la terre qu'ils avaient extraite. Et, pour ce faire, ils choisissent les lieux les plus déserts². » Les deux mots ἀξινάριον et ἀξινίδιον sont propres

1. B. J., II VIII 7, § 137.

2. B. J., II VIII 9, § 148-149.

à Josèphe et il ne les emploie que dans ces deux passages, mais le sens ne peut faire de doute : ce sont deux diminutifs d'ἄξινη. C'est un outil qui sert aux mercenaires grecs de Cyrus le Jeune pour fendre le bois¹. C'est le mot dont usent les Septante pour traduire *garzèn* et *qardom*, la hache ou la cognée du bûcheron, Jr., XLVI, 22, avec laquelle on coupe des arbres, Dt., XIX, 5, ou des branches, Jg., ix, 48. Dans

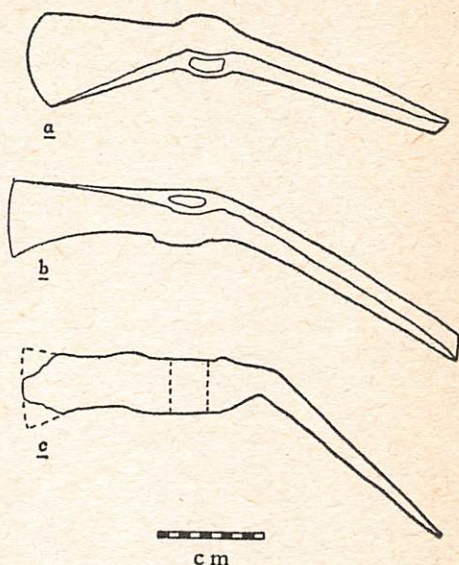


Fig. 4. Hachettes romaines.

le Nouveau Testament, c'est la hache qui est déjà mise à la racine des arbres pour les abattre, Mt., III, 10 = Lc, III, 9 ; cf. Lc, XIII, 7 (texte occidental). Une petite ἄξινη, c'est donc une hachette. Mais Josèphe précise que celle-là ressemble à une σκαλίσ, un hoyau, et qu'elle peut en faire l'office. Cela correspond exactement à la hachette-piochette de la grotte 11 ; n'est-il pas tentant d'y reconnaître un ἄξινάριον, ou ἄξινίδιον, essénien ?

Ce mot ἄξινη est bien intéressant. Il est apparenté, semble-t-il, à l'akkadien *ḫaššinnu*, qui signifie également la hache, une arme mais aussi un outil pour abattre les arbres, comme

1. XÉNOPHON, *Anab.* I v 12.

est *ḥaṣīnā* en araméen, comme serait en hébreu *ḥāṣīn*, qui est lu par certains critiques dans le texte corrompu de 2 S., XXIII, 8¹. Mais le mot n'est probablement pas sémitique d'origine : il a un doublet, *garzēn*, qui est le mot ordinaire pour désigner la hache en hébreu (avec *qardom*), et les deux formes *ḥaṣṣinnu* et *garzēn*² seraient des transcriptions approximatives d'un mot dont le son était étranger aux oreilles sémitiques. On pourrait avoir une forme intermédiaire dans l'ugaritique *ḥrṣn* inscrit sur une herminette du chef des prêtres de Râs Shamrā³. Les premiers déchiffreurs des textes avaient interprété le mot comme désignant l'instrument sur lequel il était gravé ; les auteurs récents y voient plutôt le nom du grand prêtre, à cause de l'attestation à Ugarit des noms propres *ḥa-ru-ZI-en-ni* et *ḥu-ra-ša-na*⁴. Mais, d'une part, ces noms auraient été transcrits en ugaritique avec la gutturale sourde *ḥ* plutôt qu'avec la vélaire spirante sourde *ḥ*⁵, d'autre part, le fait que le nom de l'objet soit gravé sur l'objet lui-même et précède l'indication du propriétaire a un excellent parallèle dans les flèches trouvées en Phénicie et en Palestine et inscrites « Flèche d'Un Tel⁶ ». Quoi qu'il en soit de l'ugaritique, l'incertitude de prononciation que révèle l'alternance *ḥaṣṣinnu-garzēn* se retrouve dans d'autres mots relatifs aussi à l'industrie du métal, le casque se dit en hébreu *kôba'* et *qôba'*, la cuirasse, *siryôn* et *širyôn*. Les mots, avec les choses, ont été importés des pays du Nord, où s'est développée la métallurgie⁷.

Le rapport sémantique de la petite hache essénienne, ἀξίνη, avec l'araméen *ḥaṣīnā* et l'hébreu conjectural *ḥaṣīn* a suggéré à Ed. Dhorme une étymologie nouvelle du nom des Esséniens : ils se seraient désignés, ou ils auraient été désignés, par le nom de l'instrument qu'ils recevaient en entrant dans l'Ordre, qu'ils gardaient toujours et qui était comme l'emblème de leur affiliation, ils étaient les « gens à la

1. Le mot est accepté par KOEHLER-BAUMGARTNER dans leur récent dictionnaire.

2. Et *qardom*, qui serait alors un triplet ?

3. Ce fut l'un des premiers textes connus. Dernière publication : Cl. F. A. SCHAEFFER, *Ugaritica III*, 1956, fig. 230, 231, 233.

4. En dernier lieu C. H. GORDON, *Ugaritic Manual*, 1955, Glossaire, n° 746.

5. Un autre nom propre, *ḥa-ra-si-na* en akkadien, est transcrit *ḥrzn*, GORDON, *l. c.*, Glossaire, n° 659.

6. J. T. MILIK, dans *BASOR*, 143, déc. 1956, avec référence aux découvertes antérieures.

7. Cf. J. FRIEDRICH, dans *OLZ*, XXXVI, 1933, 739 n. 1.

hachette¹ ». L'hypothèse est ingénieuse et elle peut toucher juste si *Esseni*, Ἐσσηνοί a été un sobriquet appliqué aux confrères par les étrangers à la secte. Cependant, elle n'explique pas la forme concurrente Ἐσσαῖοι employée également par Josèphe et toujours par Philon. Bien qu'une vingtaine de solutions aient été proposées, l'étymologie du nom se dérobe encore².

L'équivalent latin d'ἄξινη est *ascia*. C'est un instrument qui, d'après les textes, peut avoir diverses formes et servir à plusieurs usages, mais c'est d'abord et surtout un outil pour travailler le bois, une herminette de charpentier ou une doloire de tonnelier. Cependant, le mot paraît surtout dans des centaines d'inscriptions funéraires, en grande majorité de la région lyonnaise, qui contiennent la formule *sub ascia dedicavit* (en abrégé *s.a.d.*), accompagnée souvent de la représentation de l'instrument : une herminette qui a, d'un côté, le tranchant coudé et, de l'autre, généralement un marteau, parfois — autant qu'on peut interpréter des figures assez schématiques — un petit fer de hache élargi comme dans l'outil de Qumrân. Cette représentation se retrouve aussi, sans la dédicace, sur un grand nombre d'autres tombes. La signification de cette dédicace et le caractère, réel ou symbolique, de l'*ascia* funéraire ont donné lieu à toute une littérature et la controverse s'est récemment avivée³. Ce problème ne nous toucherait pas si J. Carcopino, dans un

1. Cette suggestion est offerte dans J. CARCOPINO, *Le mystère d'un symbole chrétien, L'ascia*, 1955, p. 54.

2. La suggestion de DHORME rappelle, en mieux, une hypothèse oubliée de JELLINEK : le nom dériverait de ḥošen, giron, à cause du περίζωμα, pagne, que les Esséniens recevaient à leur entrée (dans Ch. D. GINSBURG, *The Essenes, Their History and Doctrine*, réimpression 1955, p. 30).

3. Littérature ancienne dans CABROL-LECLERCQ, *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, I II, 1907, s. v. *ascia*. Principaux travaux récents : H. WUILLEUMIER, « L'ascia », dans *Revue de l'Histoire des Religions (RHR)*, CXXVIII, 1944 II, pp. 40-83 (indispensable pour son répertoire des tombes à *ascia*, qui s'augmente d'ailleurs presque chaque année, cf. l'Index des *Fasti Archaeologici*) ; P.-L. COUCHOUD et A. AUDIN, « L'ascia, instrument et symbole de l'inhumation », dans *RHR*, CXLII, 1952 II, pp. 36-66 ; Id., « L'ascia, Note complémentaire », dans *RHR*, CXLV, 1954, I, pp. 18-29 ; W. DEONNA, « L'ascia », dans *Rev. arch. de l'Est et du Centre-Est*, VII, 1956, pp. 19-52 ; E. THÉVENOT, « Le symbole de l'ascia chez les Éduens », *ibid.*, VIII, 1957, pp. 138-148 ; A. AUDIN et P.-L. COUCHOUD, « Nouvelles considérations sur l'ascia », dans *RHR*, CLII, 1957, II, pp. 153-173. P.-M. DUVAL tient ouvert un « dossier Ascia » dans sa *Chronique gallo-romaine* de la *Revue des Études Anciennes*, LV, 1953, pp. 398 s. ; LVI, 1954, pp. 411 s. ; LVII, 1955, pp. 342 s. ; LVIII, 1956, pp. 300 s. F. DE VISSCHER, « Monumentum sub ascia dedicatum », dans *Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia*, XXIX, 1956-57 (paru en 1958),

livre récent¹, n'avait, à ce propos, fait intervenir les Esséniens. Cet ouvrage, extrêmement érudit et brillant, entend démontrer que l'ἄξινη grecque devenue l'*ascia* latine fut d'abord un symbole païen diffusé par les confréries pythagoriciennes et signifiant la hachette de la raison divine qui émonde et purifie les âmes. A Lyon et par la volonté de saint Irénée, cette ancienne image du Logos, qui avait une forme de croix, est devenue un symbole cryptochrétien : une *cruce dissimulata*, une profession de foi au Verbe Incarné.

Dans cette démonstration, les Esséniens jouent un rôle important car c'est chez eux que J. Carcopino trouve l'explication philosophique du symbole. Selon lui, la hachette, la *ḥašîná* araméenne équivalent de l'ἄξινη, ne figure dans l'équipement et les usages des Esséniens que par un emprunt au Pythagorisme. Le sens qu'ils lui donnaient serait indiqué par Philon. Celui-ci propose en effet une explication allégorique du « pieu », πάσσαλος, que Dt., xxiii, 14 prescrit aux Israélites d'avoir avec eux pour enfouir leurs excréments en dehors du camp ; Philon y voit un symbole du Logos, qui met à nu la nature des êtres, empêche les passions de se répandre et d'infecter les hommes et les déracine du cœur humain².

Cette exégèse est donnée par Philon dans son *Explication allégorique des Saintes Lois*³, et l'on reconnaît volontiers qu'elle est influencée par le Pythagorisme. Mais Philon ne la met aucunement en rapport avec les Esséniens, contrairement à ce que dit Carcopino⁴, et il n'établit aucune équivalence entre l'ἄξινη et le πάσσαλος, comme le suggère encore Carcopino⁵. J'ai bien peur qu'il n'allégorise à son

pp. 69-81 ; Ch. PICARD, « L'*ascia* et la ' Porta inferi ' sur un sarcophage païen de Sardaigne », dans *Revue Archéologique*, 1958, 1, pp. 102-105.

1. J. CARCOPINO, *Le mystère d'un symbole chrétien. L'ascia*, 1955.

2. J. CARCOPINO, *l. c.*, pp. 54-57.

3. *Legum Alleg.* III 52-53, § 153-159.

4. P. 54 : « Cet étrange renseignement (celui de Josèphe sur l'emploi de la hachette) est confirmé par Philon, qui ajoute qu'en l'occurrence les Esséniens assimilaient leur ἄξινιδιον au πάσσαλος. » Il n'y a pas un mot, dans *Legum Alleg.*, sur les Esséniens ni sur leur ἄξινιδιον. Philon ne confirme rien, il n'ajoute rien, il parle d'autre chose.

5. Déjà la référence de la note précédente et encore p. 56 : « Suivant Philon, en effet, l'ἄξινη, équivalent hellénique du πάσσαλος de la Bible, n'est qu'une image de la raison suprême... » Philon n'emploie jamais le mot ἄξινη, il reste dans la perspective biblique et ne parle du πάσσαλος que comme d'un outil qui creuse et qui bouche, qui dégage et qui repousse, jamais comme d'un outil qui coupe.

tour sur le texte de Philon en y retrouvant « la hachette de la raison divine qui fait voler les passions en éclats comme celle du charpentier les copeaux, qui émonde les vices et tranche le vif de l'erreur comme celle du bûcheron élague les arbres et en coupe les mauvaises branches¹ ». Si l'on songe que ces textes de Philon sont le seul témoignage qui serve à Carcopino pour établir le symbolisme philosophique de l'*ascia*, on éprouve quelques doutes sur la solidité de sa construction, mais ceci sort de notre objet présent.

On peut hésiter aussi à le suivre lorsqu'il attribue une origine pythagoricienne à la hachette des Esséniens. La thèse de l'influence du Pythagorisme sur l'Essénisme a été jadis défendue avec force par Ed. Zeller² et soutenue après lui spécialement par E. Schürer³, Is. Lévy⁴, Fr. Cumont⁵, elle a été poussée à l'extrême par M. Wellmann⁶. Elle est actuellement reprise en tenant compte des documents de Qumrân, surtout par A. Dupont-Sommer, qui fait également sa place à une influence iranienne⁷. Il était bien difficile de résoudre ce problème d'influences tant que nous n'avions, sur les Esséniens, que des témoignages extérieurs, comme sont ceux de Philon et même de Josèphe, et l'on a certainement exagéré parfois la dépendance de l'Essénisme par rapport au Pythagorisme⁸. Étant admis que la secte de Qumrân se rattache, d'une certaine manière, à l'Essénisme les textes qu'elle nous a laissés permettent de reprendre le problème sur une base plus sûre, mais il faut bien dire qu'on n'y trouve rien de très décisif. Sans nier une influence diffuse de l'hellénisme, qui imprégnait alors tout le monde oriental, sans rejeter la vraisemblance de certains emprunts au Pythagorisme, peut-être à travers le syncrétisme qui caractérise cette période, il faut reconnaître que la secte de Qumrân, et l'Essénisme, est un mouvement foncièrement juif et il ne faut accepter l'origine étrangère d'une de ses

1. *L. c.*, p. 57.

2. *Die Philosophie der Griechen*, III 2⁴, pp. 307-377.

3. *Geschichte des jüdischen Volkes*, II⁴, pp. 573-584.

4. *La légende de Pythagore, de Grèce en Palestine*, 1927, pp. 264-293.

5. « Essénisme et Pythagorisme », dans *C. R. de l'Acad. des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1930, pp. 99-112.

6. « Die Φουσιζα des Bolos Demokritos und der Magier Anaxilaos aus Larissa », dans *Abhandl. d. Preuss. Akad. d. Wiss., Phil.-Hist. Klasse* 7, Berlin, 1928.

7. « Le problème des influences étrangères sur la secte juive de Qoumrân », dans *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, XXXV, 1955, pp. 75-92.

8. Il y a encore profit à lire la critique de ZELLER par Ch. D. GINSBURG, *The Essenes, Their History and Doctrine*, 1864, réimprimé 1955.

coutumes que si celle-ci est expressément attestée en dehors de la secte et si elle ne s'explique pas par ses antécédents juifs.

Or, le port de la hachette et son usage très particulier ne se rencontrent pas dans le Pythagorisme, ni dans aucun milieu grec, et, devant le silence absolu des textes, on s'étonne que J. Carcopino n'hésite point « à ranger l'ἄξινη, c'est-à-dire l'*ascia*, dans le magasin d'ustensiles où les Pythagoriciens s'avisèrent d'approvisionner leur morale en métaphores familières¹ ». Par contre, les attaches bibliques de la hachette essénienne sont évidentes. Le Deutéronome prescrivait aux Israélites : « Tu auras un endroit hors du camp et c'est là que tu iras, au-dehors. Tu auras un 'pieu' dans ton équipement et, quand tu iras à la selle au-dehors, tu feras un trou avec cet instrument, et en partant tu recouvriras tes excréments². » La raison est ensuite donnée : le camp, où circule Yahvé, doit être saint et Yahvé n'y doit voir aucune chose dégoûtante. Le « pieu », c'est l'hébreu *yâtéd*; le mot désigne ailleurs un piquet ou une cheville, comme πάσσαλος par quoi traduit la version grecque, il ne s'applique qu'ici dans la Bible à un outil pour fouir, mais en hébreu tardif le *yâtéd* de la charrue est le soc rudimentaire qui creuse le sillon. On sait quel souci de la pureté avaient les Esséniens de Josèphe et les sectaires de Qumrân. Leur habitat était un « camp » et la *Règle de la Guerre* contient une prescription qui s'inspire évidemment de ce passage du Deutéronome : « Quant à l'endroit du lieu retiré, il sera à environ 2000 coudées et nulle chose honteuse et laide ne sera visible aux environs de tout leur camp³. » En se servant de la hachette-piochette pour l'usage que dit Josèphe, ils appliquaient littéralement l'ordre donné par Dt., xxiii, 14. Une autre marque d'origine juive est la relation que Josèphe souligne entre cette coutume et l'observance du Sabbat : ils agissent ainsi tous les jours, sauf le Sabbat où « ils n'osent pas remuer un ustensile quelconque ni aller à la selle⁴ ». Le contexte invite à comprendre : ils se retiennent de satisfaire leurs besoins le jour du Sabbat parce qu'ils auraient à se servir de leur piochette. Cette rigueur extrême dans

1. L. c., p. 56.

2. Dt., xxiii, 13-14. « Dans ton équipement » traduit un terme unique en hébreu ; avec le grec et moyennant une légère correction, on peut lire : « à ta ceinture ».

3. 1 QM vii 7.

4. B. J. II viii 9, § 147.

l'observance du repos sabbatique se retrouve dans la liste des interdits qu'aligne le *Document de Damas*, en particulier la défense d'emporter aucun objet avec soi si l'on sort à l'extérieur¹.

Tout cela étant dit sur l'ἄξιόνιδιον des Esséniens, on ne peut pas démontrer que la hachette-piochette retrouvée dans la grotte 11 de Qumrân est un outil essénien : elle a pu servir, entre n'importe quelles mains, au travail du bois pour lequel elle est premièrement faite. On ne peut pas davantage démontrer qu'elle n'est pas un outil essénien : elle correspond à ce que Josèphe dit de l'ἄξιόνιδιον qui est comme une σκαλῆς et elle a pu servir au même usage particulier. Une pareille incertitude qualifie les autres témoignages archéologiques qu'on serait tenté d'exploiter pour établir le caractère essénien de la communauté de Qumrân. Il faut cependant excepter un témoignage d'ensemble : d'après Pline l'Ancien, les Esséniens sont installés à l'occident de la Mer Morte, à une certaine distance et au-delà de la zone nocive du rivage, et ils y vivent dans la compagnie des palmiers ; plus bas qu'eux — c'est-à-dire au sud —, est la ville d'Engaddi². Entre la pointe septentrionale de la Mer Morte et Engaddi, il n'y a qu'un site qui corresponde à la description de Pline, c'est le plateau de Qumrân, il n'y a qu'une occupation importante contemporaine de Pline, c'est la ruine de Khirbet Qumrân et son annexe de 'Aïn Feshkha, il n'y a qu'un endroit où les palmiers aient pu pousser en nombre, c'est la région entre Khirbet Qumrân et 'Aïn Feshkha. A moins de récuser sans motif le témoignage de Pline, Khirbet Qumrân représente cette installation essénienne dont il parle.

Une fois cela admis, on a le droit de chercher si telle découverte de l'archéologie peut s'expliquer, ou si elle s'explique mieux, au cas où les gens de Qumrân seraient des Esséniens. Et c'est ce que j'ai essayé de faire à propos d'une hachette. Mais l'archéologie n'a qu'un rôle auxiliaire et l'identification de la communauté doit se faire par l'étude des textes. Et c'est pourquoi j'ai plaisir à dédier cet humble objet au Professeur Millar Burrows qui, en partant des textes, a plusieurs fois abordé ce sujet et a conclu par une solution prudente³.

1. CDC XIII.

2. *Hist. Nat.*, V 17.

3. M. BURROWS, « The Discipline Manual of the Judaeon Covenanters », dans *Oud-testamentische Studiën*, VIII, 1951, pp. 156-192 ; *The Dead Sea Scrolls*, 1956, pp. 279-294 ; *More Light on the Dead Sea Scrolls*, 1958, pp. 263-274.

QUMRÂN*

1. *Les grottes et les manuscrits.*

Les premiers « manuscrits de la Mer Morte » ont été découverts en 1947 par des bergers bédouins dans une grotte située près de l'extrémité nord-ouest de la Mer Morte en Jordanie. Au sud se trouvent le Wady Qumrân et la ruine de Khirbet Qumrân ; d'où le nom de « Manuscrits de Qumrân » qui est donné aux textes provenant de cette région et qui les distingue des mss provenant de Murabba'ât (Jordanie) et des environs d'Engaddi et de Masada (Israël), datant du II^e siècle ap. J.-C., et de Khirbet Mird (Jordanie), datant du V^e au VIII^e siècle ap. J.-C. L'exploration de la région de Qumrân par les Bédouins et les archéologues a fait connaître — jusqu'ici — 11 grottes contenant des mss ; les plus importantes sont les grottes 1Q, 4Q, 11Q. L'ensemble totalise plus de 600 mss, dont un seul est complet, 1QIs^a (et le rouleau de cuivre de 3Q), quelques-uns sont presque complets ou gardent une portion importante du texte, beaucoup ne sont représentés que par des fragments, parfois courts.

Les mss bibliques forment 1/4 du total. Ils sont écrits en hébreu carré mais quelques-uns (manuscrits du Pentateuque et 1 manuscrit de Job) sont en écriture du type phénicien. Tous les livres de la Bible hébraïque sont présents sauf Est. Des deutéro-canoniques, il y a des fragments de Tb. en hébreu et en araméen, de petits fragments de Si. hebr., un fragment de l'Ep. de Jr., en grec. Les mss les plus nombreux sont ceux de Dt., Ps., Is., Petits Prophètes. Deux mss remontent à la fin du III^e siècle av. J.-C., quelques-uns sont du II^e siècle av. J.-C., les autres du I^{er} siècle av. et du I^{er} siècle ap. J.-C.

Les traductions sont rares : en grec, quelques frag. de la

* Article publié en allemand dans le *Lexicon für Theologie und Kirche*. Freiburg, VIII, 1963, col. 949-954.

LXX de Lv. et Ex., en araméen, un frag. d'un Targum de Lv., une partie importante d'un Targum de Jb. Un genre nouveau est celui des *pesharim*, commentaires qui expliquent le texte biblique en fonction de l'histoire et des intérêts de la communauté de Qumrân : un long *peshar* sur Ha. I-II (1QpHab), des frag. de commentaires sur Ps., Is., Os., Mi., Na., So. Certains Apocryphes, connus seulement par des traductions, sont attestés dans leur langue originale, hébreu ou araméen : Jb., Hen., TestLev., TestNeph. D'autres Apocryphes se sont révélés, en particulier une exposition midrashique de Gn., des écrits sur la Jérusalem céleste, etc.

Des ouvrages nouveaux règlent la vie de la communauté ou reflètent sa spiritualité : la Règle de la Communauté, 1QS, dans un mss qui contenait aussi une Règle de la Congrégation, 1QSa, des frag. du Document de Damas, Dam (connu déjà par 2 manuscrits du Moyen Age), une règle de la Guerre, qui opposera les Fils de la Lumière aux Fils des Ténèbres, 1QM, un Recueil d'Hymnes, 1QH. D'autres textes ont un contenu liturgique ou astrologique. Un document énigmatique est un rouleau de cuivre sur lequel est gravée une liste de 60 trésors (imaginaires ou réels ?), cachés en divers endroits de la Palestine.

2. Les bâtiments.

Le centre de la communauté qui a laissé ses manuscrits dans les grottes était à Khirbet Qumrân, qui a été fouillé de 1951 à 1956. Sur les ruines d'un établissement israélite ('*ir hamme-lah*' de Jos., xv, 62), la communauté s'est établie là sous Jonathan (160-143 av. J.-C.) ou plutôt sous Simon (143-134 av. J.-C.) = Période Ia. Probablement dès Hyrcan I (134-103 av. J.-C.), les constructions se sont notablement développées = Période Ib. En 31 av. J.-C., après un tremblement de terre et un incendie, ces bâtiments furent abandonnés, mais ils furent réoccupés par la même communauté entre 4 et 1 av. J.-C. C'est le début de la Période II, qui s'acheva par une destruction violente au cours de la Première Guerre Juive, en 68 ap. J.-C. C'est la date extrême pour le dépôt des manuscrits dans les grottes et pour les événements auxquels ils font allusion. A l'est des bâtiments, se trouve un cimetière d'environ 1100 tombes d'un type particulier ; on connaît deux cimetières secondaires. Entre Kh. Qumrân et 'Aïn Feshkha (3 km au sud), s'étend une plaine irriguée de petites sources un peu salées, où on a pu faire de

l'élevage et cultiver au moins le palmier-dattier. Tout près de 'Aïn Feshkha, on a découvert et fouillé en 1958 un bâtiment moins important, qui est contemporain des Périodes Ib et II de Kh. Qumrân et qui a été utilisé par la communauté comme une dépendance agricole et industrielle.

3. *La communauté.*

L'archéologie détermine ainsi les dates extrêmes entre lesquelles ce groupe humain a résidé à Qumrân et restitue le cadre concret dans lequel il a vécu. Sur l'histoire, l'organisation et la doctrine de cette communauté, nous sommes renseignés surtout par les grands manuscrits de la grotte 1. Elle dérive du mouvement des *hasîdîm*, les « pieux » de l'époque maccabéenne. En réaction contre les compromissions politiques des grands prêtres asmonéens, ce groupe s'est détaché du Judaïsme officiel de Jérusalem et a choisi de vivre au désert. L'occasion, peut-être l'un des motifs déterminants, de cette sécession fut l'adoption d'un calendrier spécial, suivant une année solaire de 52 semaines et 364 jours, où les fêtes tombaient à des jours fixes de la semaine. Le fondateur de la communauté n'est jamais désigné que par son titre : il est le « Maître de Justice », qui a reçu de Dieu le don d'interpréter la Loi et de montrer dans les événements présents l'accomplissement des prophéties ; on lui attribue communément une partie, au moins, des hymnes de 1QH. Il eut pour adversaire un personnage qui reste également anonyme : le « Prêtre Impie » ; celui-ci a persécuté le Maître de Justice mais rien ne prouve — contrairement à ce qui a été dit — qu'il l'ait fait exécuter. Plutôt, le Maître de Justice a eu une mort naturelle et rien n'indique — contrairement encore à ce qui a été avancé — qu'il ait été considéré comme un Messie pendant sa vie et qu'après sa mort ses disciples aient attendu son retour glorieux. L'identité du Maître de Justice nous échappe entièrement. Celle de son adversaire est moins difficile à déterminer : le Prêtre Impie est certainement l'un des grands prêtres asmonéens. On a pensé à Alcime, mais il est trop antérieur à la fondation de l'établissement de Qumrân. Hyrcan II a des partisans mais il est exclu, comme tous ses successeurs, par l'archéologie, la lutte entre le Prêtre Impie et le Maître de Justice étant, d'après les textes, contemporaine de l'exode au désert et de la fondation de Qumrân ; les meilleurs candidats restent donc Jonathan ou Simon, de préférence ce dernier, cf. p. 370.

Le Maître de Justice était lui-même un prêtre. Sa communauté comprend des laïcs en même temps que des prêtres, mais elle garde un esprit profondément sacerdotal. L'éloignement où l'on se tient du Temple interdit l'exercice du culte sacrificiel mais celui-ci aura sa place dans la restauration qu'on espère. Dans l'état présent, on y supplée par des bains rituels et des repas religieux pris en commun. Ceux-ci ne réunissent que les membres définitivement agrégés à la communauté après une période de probation et un noviciat de deux ans. L'organisation de la communauté est démocratique : sa vie est réglée, hiérarchiquement, par l'assemblée des membres, un conseil restreint, un administrateur élu, le *mebaqqer*. Cette communauté groupe dans une « nouvelle alliance » les élus de Dieu : ils sont prédestinés au salut comme tous les autres, Juifs ou païens, sont prédestinés à la damnation. Le monde est partagé entre deux esprits, l'Esprit de Vérité et l'Esprit du Mal, entre deux partis, les Fils de la Lumière et les Fils des Ténèbres, entre Dieu et Bélial. Mais Bélial sera définitivement vaincu dans une guerre qui opposera les Fils de la Lumière aux Fils des Ténèbres, 1QM. Cette fin du temps présent est imminente. On s'y prépare et on attend la venue non seulement d'un Messie d'Israël, descendant de David, mais d'un Messie d'Aaron, le dernier grand prêtre, et d'un Prophète, cf. Dt., xviii, 15. D'après 1QS, les membres sont astreints au célibat, mais 1QSa et Dam permettent le mariage. De même, 1QS prescrit que les biens et les profits de chaque membre soient remis au *mebaqqer* qui les utilise pour la communauté, mais Dam admet la propriété individuelle. Ces divergences indiquent qu'à Qumrân cohabitaient plusieurs groupes qui se rattachaient au même fondateur et avaient la même spiritualité mais qui, sur certains points, suivaient une discipline différente.

4. *Qumrân et l'Ancien Testament.*

Tous les manuscrits bibliques de Qumrân sont antérieurs à 68 ap. J.-C. (cf. 2) et nous éclairent pour la première fois sur l'état du texte avant la fixation du TM à la fin du 1^{er} siècle ap. J.-C. A côté de nombreux témoins d'un texte pré-massorétique, qui s'accorde avec TM sauf des variantes occasionnelles et une orthographe différente, se trouvent des textes pré-samaritains, antérieurs à la rupture définitive entre Samaritains et Juifs, et des textes de la tradition suivie par

LXX. Il apparaît ainsi que le texte n'était pas encore définitivement fixé, même pour le Pentateuque, et que les divergences entre LXX et TM ne sont pas dues à l'arbitraire des traducteurs grecs mais correspondent à des traditions différentes.

Les deux premières parties du canon juif, la Loi et les Prophètes, étaient déjà déterminées, mais la troisième partie, les « autres livres », restait ouverte : les Psaumes avaient certainement acquis la même autorité que la Loi et les Prophètes, cf. Lc, xxiv, 44, mais on lisait des livres que le canon juif n'a pas acceptés, Tb., Si., qui se trouvent dans LXX et ont été reçus par l'Église chrétienne (Deutéro-canoniques), aussi d'autres livres (Apocryphes). L'absence d'Est. est à noter, mais elle est peut-être due au hasard. Quant à la date de composition des livres de la Bible hébraïque, Qumrân confirme que le travail de rédaction était achevé vers 200 av. J.-C., sauf pour Dn., qui apparaît comme un élément d'un cycle de Daniel, qui était plus riche (la Prière de Nabonide, 4QOrNab, d'autres frag. 4QpsDan^{a.b.c.} et les additions de LXX). Les différences littéraires entre 1QH et les Ps. canoniques rendent peu vraisemblable la datation de certains Ps. à l'époque maccabéenne.

5. *Qumrân et le Judaïsme.*

Avant les découvertes de Qumrân, nous ne possédions rien de la littérature juive en hébreu ou en araméen entre Dn. et la Mishna ; l'importance de ces textes pour l'étude du Judaïsme palestinien est donc considérable, bien qu'ils ne proviennent que d'un groupe particulier. Il serait d'ailleurs trompeur de qualifier la communauté de Qumrân comme une « secte » du Judaïsme, d'abord parce qu'il n'y avait pas alors une « orthodoxie » juive, ensuite parce que cette communauté est attachée autant ou plus qu'aucun autre groupe à la Loi et aux Prophètes, considérés comme porteurs de la révélation divine. Cela n'empêche pas qu'elle ait des traits particuliers : un éloignement du Temple (qui résulte d'une condamnation des prêtres en fonction et non pas d'un mépris du culte), une mentalité eschatologique avec l'attente de deux Messies, une vie commune avec l'obligation (dans 1QS) du célibat et de la pauvreté individuelle, un dualisme où se manifeste une influence iranienne. Cette communauté doit être rattachée à l'un des grands courants du Judaïsme qui nous sont connus par ailleurs. Les Zélotes sont exclus, ne serait-ce

que pour une raison chronologique. Les Pharisiens et les Sadducéens doivent être écartés parce que ni leur histoire ni leur doctrine ni leur organisation ne correspondent à celles de la communauté de Qumrân. Il est très généralement admis que les gens de Qumrân étaient des Esséniens et que Kh. Qumrân était le centre principal de l'Essénisme : un texte de Pline l'Ancien, *Nat. Hist.*, V, xv, 73, fixe en effet l'habitat des Esséniens sur le bord occidental de la Mer Morte et les informations que Pline, Philon et Josèphe donnent sur les Esséniens correspondent suffisamment à ce que disent les textes de Qumrân et à ce qu'indiquent les fouilles. Il y a des différences, mais elles peuvent s'expliquer par le caractère extérieur du témoignage qu'apportent ces auteurs et par leur date, qui est postérieure à celle des principaux écrits de Qumrân.

6. *Qumrân et le Christianisme.*

Kh. Qumrân est situé à peu de distance du Jourdain, où Jean-Baptiste a baptisé Jésus et la communauté a continué d'y vivre pendant le ministère public de Jésus et l'organisation de l'Église à Jérusalem. La question des rapports entre Qumrân et le Christianisme se pose nécessairement. Jésus a pu connaître la communauté de Qumrân, mais personne n'admet qu'il en ait fait partie. Certains ont supposé que Jean-Baptiste y était entré. Si cela est vrai — ce qui n'est pas démontré —, il en est sorti, car ni sa vie, ni son baptême, ni son message n'ont leur équivalent à Qumrân. En comparant les écrits de Qumrân et ceux du Nouveau Testament, il faut se garder de deux erreurs de méthode : la première introduit abusivement dans les textes de Qumrân les idées du Nouveau Testament, la seconde attribue à une influence directe de Qumrân des ressemblances qui peuvent s'expliquer par l'héritage commun de l'Ancien Testament ou par des emprunts à des courants religieux plus larges de la même époque. Il y a cependant des ressemblances de fond et de forme qui supposent une influence de Qumrân sur le Christianisme naissant. Mais :

1^o Cette influence ne s'est pas exercée à l'origine. Dans la prédication de Jésus rapportée par les Évangiles synoptiques, il n'y a rien de spécifiquement qumranien. En revanche, cette prédication a des traits qui lui sont essentiels et qui sont contraires à la doctrine de Qumrân : Mc, II, 27 ; VII, 15-16 et des textes analogues apparaissaient blasphématoires aux gens de Qumrân. C'est seulement après la mort de Jésus que l'influence de Qumrân s'est exercée, peut-être dans l'organisa-

tion de la première Église de Jérusalem, plus sûrement dans la formulation de la doctrine chez saint Paul et saint Jean. Certaines expressions des écrits johanniques, spécialement 1 Jn, et des Épîtres de saint Paul, spécialement Ep., semblent témoigner d'une connaissance des écrits de Qumrân ;

2^o Cette influence porte sur des points secondaires et ces emprunts sont transformés parce qu'ils sont mis au service d'un donné neuf. Rien à Qumrân ne correspond ni ne prépare à la christologie du Nouveau Testament, qui est l'essentiel du message chrétien.

CINQUIÈME PARTIE

**BIBLE, ARCHÉOLOGIE
ET HISTOIRE DES RELIGIONS**

SUR QUELQUES RAPPORTS ENTRE ADONIS ET OSIRIS*

Ces pages ne prétendent pas examiner tous les contacts que l'on peut noter entre les légendes et les cultes d'Adonis et d'Osiris. On les trouvera pour la plupart relevés dans les ouvrages fondamentaux de Baudissin et de Frazer¹. Il s'agit seulement ici de rechercher par le détail, sur deux points précis, comment se résout le rapport.

I. JARDINS D'ADONIS ET JARDINS D'OSIRIS

On connaît cette pratique, la mieux assurée et la plus constante, du culte de la divinité que les Phéniciens nommaient seulement « le Seigneur » : Adôn ou Adôni, et dont les Grecs ont fait leur Ἀδωνις. Aux approches de ses fêtes, ses dévotes — car les femmes surtout étaient dévouées au bel adolescent aimé d'Aphrodite — plantaient des graines légères dans des pots ou des plats de terre². Le semis germait et verdissait en huit jours³. Deux textes de Simplicius — qui,

* Article publié dans la *Revue biblique*, XLII, 1933, pp. 31-56.

1. W. W. BAUDISSIN, *Adonis und Esmun. Eine Untersuchung zur Geschichte des Glaubens an Auferstehungsgötter und an Heilgötter*, Leipzig, 1911. — J. G. FRAZER, *Adonis Attis Osiris. Studies in the history of oriental religion*, 1^{re} éd. anglaise, Londres, 1906. On renvoie ici aux traductions françaises : *Adonis* — *Annales du musée Guimet*, XXIX (1921) ; *Atys et Osiris*, *ibid.*, XXXV (1926).

2. PLUTARQUE, *De sera num. vind.* 17 ; THÉOPHRASTE, *Hist. Plant.* VII, 7, 3. — C'est à cet indice que M. CUMONT a découvert une allusion au culte d'Adonis dans la légende des saintes Juste et Rufine (*Les Syriens en Espagne et les Adonies à Séville*, dans *Syria*, VIII (1927), pp. 330-341). — Dans la célèbre Idylle de THÉOCRITE (Id. xv, 113-114), les poteries sont remplacées par des corbeilles d'argent : la munificence d'Arsinoé ne pouvait moins faire.

3. PLATON, *Phaedre*, 276 B.

je crois, n'ont pas encore été utilisés — témoignent que l'on activait parfois la croissance par des moyens artificiels¹.

Ces minuscules et délicats jardins étaient déposés auprès de la couche où reposait le corps d'Adonis. Ce n'est sans doute pas leur place chez Théocrite, où ils ornent, avec des fruits et des gâteaux, le lit pompeux où le jeune héros s'unit à Cypris². Mais cette « hiérogamie » est un trait local, propre à Alexandrie. Il faut plus certainement en croire une scolie d'Homère qui parle de κήπους ὠσιῶν ἐπιταφίους Ἀδώνιδι³, et interpréter à cette lumière le texte de Lucien : « καταγίζουσι τῷ Ἀδώνιδι ὅπως ἐόντι νέκρυι, ils déposent des offrandes (« jardins », fruits, etc.) auprès d'Adonis qu'ils se représentent mort⁴. » La scène est bien illustrée par une peinture de vase : une femme (Aphrodite ?), montée sur une courte échelle, reçoit de l'Amour un pot d'où pointent des brins d'herbe ; c'est un « jardin d'Adonis » qu'elle va placer sur le catafalque⁵. L'on y semait, de préférence, de la laitue et du fenouil ; le choix était intentionnel : c'était sur de telles plantes que, suivant l'une des formes de la légende⁶, Aphrodite avait étendu le corps de son bien-aimé déchiré par un sanglier. D'ailleurs, l'usage d'Alexandrie, et d'après le texte même de Théocrite⁷, ne contredit point à cette destination funèbre : l'épithalame s'y changeait en lamentation, le lit nuptial devenait couche funèbre et les « jardins » y retrouvaient leur office ordinaire.

Ils étaient finalement détruits. Selon Eustathe, ils étaient

1. SIMPLICIUS, sur Aristote, *Phys.* 230 a 18 ss (*Commentaria in Aristotelem graeca*, édition de Berlin, tome X, p. 911, 13-15) : καὶ σῖτος δὲ ... διὰ θέρμην ταχὺ φύεται καὶ αὐξεται ἐν τοῖς Ἀδώνιδος καλούμενοις κήποις πρὸ τοῦ ῥιζωθῆναι καὶ πιληθῆναι ἐν τῇ γῇ, et sur *Phys.* 255 a 20 (*ibid.*, p. 1212, 18-19) : τοῦ σίτου ... τοῦ ἐν τοῖς καλούμενοις Ἀδώνιδος κήποις παρὰ φύσιν αὐξομένου δι' ἐπιτηδεύσεως τοιαύτης, δι' ὃ οὐδὲ τελειοῦνται. Il s'agit, aux deux endroits, des mouvements παρὰ φύσιν.

2. THÉOCRITE, Id. xv. Cf. BAUDISSIN, *l. c.*, pp. 180-181.

3. EUSTATHE, sur Hom. *Od.* xi, 590.

4. LUCIEN, *De Syria Dea*, 6. Καθαγίζειν a parfois chez les auteurs grecs, et chez Lucien lui-même (*De luctu*, 9) le sens du latin *parentare* : porter des offrandes aux mânes des défunts. Mais il ne faut pas chercher dans notre texte l'indice d'un culte funéraire d'Adonis.

5. Vase de Carlsruhe, reproduit dans DAREMBERG-SAGLIO, s. v. *Adonis*, fig. 113. Une autre interprétation reste possible : on exposait les jardins sur les toits pour qu'ils germant plus vite (ARISTOPHANE, *Lysistrata*, 389). Cf. Ch. VELLAY, *Le culte et les fêtes d'Adonis-Thammuz dans l'Orient antique*, 1904, pp. 207-208. Ce livre est à utiliser avec beaucoup de circonspection.

6. HESYCHIUS, s. v. Ἀδώνιδος κῆποι ; cf. BION, 1, 69.

7. Id. xv, 132-135.

jetés à la mer¹ ou dans les sources, selon un autre texte, qui met cette pratique en relation avec la mort du dieu². A Alexandrie, les femmes portaient à la mer l'image d'Adonis³, on y devait porter aussi les jardins.

Tels sont les rites. Leur interprétation ne va pas sans difficultés. Les anciens ont été surtout frappés par le caractère éphémère de ces plantations : vite levées, elles ne font que verdier, et, faute de pouvoir prendre racine, elles dépérissent sans porter de fruits. C'est ce que les textes répètent sous diverses formes. Platon⁴ oppose la conduite sage et patiente du laboureur à la pratique des femmes qui, moitié par jeu, moitié par dévotion, font lever en huit jours des « jardins » stériles. Plutarque les prend pour image de la vie humaine, si brève⁵. Ils sont, pour Théophraste, le type d'une croissance rapide mais sans lendemain⁶. Julien remarque qu'ils se flétrissent alors qu'ils ont à peine verdi⁷. Ce sont les « délicats jardins » de Théocrite⁸. Leur infécondité était passée en proverbe, et l'on disait : « Plus stérile que les jardins d'Adonis⁹ ». Il semble que leur nom ait passé aux bacs où les jardiniers faisaient lever leurs semis avant le repiquage en pleine terre : les graines y germaient rapidement, mais on savait qu'elles n'y pouvaient parvenir à maturité¹⁰.

Ce ne sont là que des témoignages grecs, et on pourrait

1. EUSTATHE, sur Homère, *Odys.* xi 590 : καὶ αὐτίκα ῥιπτούμενα κατὰ θάλασσης.

2. ZENOBIOUS, *Cent.* i, n° 49 : ἐκφερόνται δὲ ἅμα τελευτῶντι τῷ θεῷ καὶ ῥιπτοῦνται εἰς κρήνας. C'était encore l'usage des Syriens de Séville au III^e siècle (CUMONT, *Syria*, l. c.).

3. THÉOCRITE, *Id.* xv, 133, expliqué par une scolie : ἐπὶ γὰρ τὴν θάλασσαν ἐκφέροντες τὸν Ἀδωνιν ἔρριπτον ἐπ' αὐτήν. (*Scholia in Theocr.*, ed. Dübner).

4. *Phaedre*, 276 B.

5. *De sera num vind.*, 17.

6. *De causis plant.*, i, 12, 2 ; *Hist. plant.*, vii, 7, 3.

7. JULIAN, *IMP.*, *Conv.*, ed. Spanh. 329 D.

8. ἄπαλοι κῆποι. *Id.* xv, 113. Les scolastes expliquent : τὰ ἐκ τῶν κήπων ὀσφράδια, mais leur note sur le v. précédent prouve qu'ils ont confondu avec nos « jardins » en miniature les grands jardins d'Adonis, dont nous connaissons l'existence à Laodicée (cf. *Syria*, V, 1924, p. 333), et à Rome (plan de Caracalla, fig. dans DAREMBERG-SAGLIO, s. v. *Hortus*, p. 280). Cf. CUMONT, l. c., p. 335, n. 2.

9. SUIDAS, s. v. *Φακαρότερος Ἀδώνιδος κήπων*. Et la scolie sur Platon : que « jardin d'Adonis » se dit ἐπὶ τῶν ἁώρων καὶ ὀλιγοχρονίων καὶ μὴ ἐρρίζωμένων (319 Bekk.).

10. Ceci paraît suggéré par les textes de SIMPLICIUS cités plus haut. Cf. aussi THÉOPHRASTE, *Hist. Plant.* vii, 7, 3 : προμοσχευόμενον (δὲ) ἐν ὀσφράκιοις ὥσπερ οἱ Ἀδώνιδος κήποι τοῦ θέρους.

objecter que le rite, en quittant la Phénicie, a changé de signification. Mais un texte d'Isaïe, où l'on s'accorde à reconnaître une allusion aux jardins d'Adonis, prouve que les Israélites du VIII^e siècle n'étaient pas d'un autre avis :

C'est pourquoi tu plantes des plantations de Na'aman
Et tu sèmes le pampre de l'étranger,
Le jour de la plantation, tu la vois s'élever,
Et, au matin, tu fais s'épanouir ta semence.
Mais la moisson se dérobe, au jour de l'infirmité,
Et la douleur est sans remède¹.

Tout cela correspond fort bien au mythe : Adonis est un jeune homme admirablement beau, qui périt de mort violente, à la fleur de l'âge. Il est le dieu de la végétation printanière que consomment les grosses chaleurs de l'été. Cette « mort du Printemps » est un phénomène aisément observable en Orient². Il faut nous garder de nos imaginations d'Occidentaux qui conçoivent le soleil comme une force toujours bien-faisante ; il est aussi destructeur, et les Assyro-babyloniens le savaient bien : leur terrible Nergal, dieu des morts, par exemple, était, originairement du moins, une divinité solaire³. C'est le soleil aussi, l'implacable soleil d'été, qui tue Adonis, et c'est lui — et non l'hiver, comme ont cru les Grecs — que représente le sanglier qui, selon une des formes de la légende, procure sa mort. Aussi bien est-ce en juin ou juillet que — certainement en Palestine, et sans doute ailleurs —

1. Is., XVII, 10 ss. Il est seulement difficile de décider si le texte d'Isaïe reproche aux Israélites la pratique païenne des « jardins d'Adonis » (CONDAMIN, *in loco* ; LEMONNYER, *Rev. des Sc. Philo. et Theol.*, 1910, p. 281), ou s'il en use comme d'une métaphore pour stigmatiser leurs vaines entreprises (BAUDISSIN, *l. c.*, p. 88). D'ailleurs, même cette hypothèse suppose que la coutume leur était bien connue. Na'aman est sûrement une épithète d'Adonis : le mot se retrouve dans le nom grec de l'anémone ; or, la fleur serait née du sang d'Adonis (Scolie sur THÉOCRITE, v, 92 ; OVIDE, *Métam.* x, 735), ou des larmes d'Aphrodite pleurant son amant (BION, I, 66). Les Arabes, aussi, appellent l'anémone : « blessure de Na'aman ». Rapprocher le nom du Nahr el-Na'amân, qui est l'ancien Belus, et le nom du Syrien Na'aman guéri par Élisée (2 R., v). Mais il est invraisemblable de faire, comme A. JEREMIAS (*Das Alte Testament im Lichte des alten Orients*⁴, 1930, p. 609), de ce brave général une hypostase de Tammuz-Adonis, et, de tout l'épisode, un conte mythique. Puisque ce Na'aman était de Damas, je signale ici pour mémoire l'hypothèse de CASANOVA (*Journal Asiatique*, 1919, pp. 134 ss.), qui retrouve dans le nom de Damas (Dimaški, Dammešeq) une allusion au sang répandu par Adonis.

2. Cf. G. DALMAN, *Arbeit und Sitte in Palästina*, I, p. 324.

3. Cf. les Hymnes que cite M. JASTROW, *Die Religion Babyloniens und Assyriens*, I, pp. 469 ss. — Et aussi, l'ἐκκηβόλος Ἀπόλλων des premiers vers de l'Iliade.

avaient lieu les lamentations sur Adonis, et les « jardins » qu'on plantait alors symbolisaient sa jeunesse sitôt consumée. Si vite flétris, ils disaient sa mort, comme les couronnes de fleurs qui se fanaient sur son lit funèbre : « Jette sur lui des couronnes et des fleurs ; que toutes avec lui, que toutes les fleurs aussi meurent, puisqu'il est mort¹. »

Ces témoignages sont assez clairs, et il est difficile, après les avoir pesés, de souscrire à l'opinion de Frazer, partagée par Cumont, que les « jardins » d'Adonis étaient une pratique magique destinée à promouvoir le renouveau de la végétation brûlée par les ardeurs du soleil². Sans doute, une telle supposition n'est pas, de soi, impossible et pourrait s'étayer d'exemples empruntés aux religions de l'Asie antérieure, mais les textes ne disent point cela, et seulement que les jardins symbolisaient la carrière éphémère du héros³. Aussi bien, la difficulté n'est-elle point là, mais dans la dernière des pratiques qui ont été décrites.

On sait donc que les « jardins » étaient finalement jetés, soit dans la mer, soit dans les sources. Frazer, selon la logique de son interprétation, voit là un charme pour procurer la pluie et sa prodigieuse érudition accumule autour des rares textes qui attestent ce rite à propos d'Adonis tous les traits de folklore où l'eau et les plantes jouent quelque rôle⁴. L'explication pourrait valoir peut-être s'il ne s'agissait que des sources : leur action vivifiante, leur influence sur la végétation sont des thèmes courants dans les littératures sémitiques et dont la Bible fournit maints exemples. Mais comment expliquer alors qu'on puisse aussi les jeter dans la mer qui est, comme l'a fait remarquer Baudissin⁵, l'élément proprement stérile ? Dira-t-on que le rite primitif regardait les sources et que c'est par incompréhension qu'on l'étendit à la mer ? Mais les textes ne permettent pas de faire ce départ,

1. BION, *Chant funèbre en l'honneur d'Adonis*, vv. 75-76. Je cite la traduction de M. LEGRAND (Coll. des Universités de France, Bucoliques grecs, II, 1927). Il est étonnant que M. Glotz n'ait pas marqué la correspondance entre les στεφανοι de Bion et les στεφανια του Αδωνει du papyrus qu'il a commenté dans une étude sur laquelle on reviendra (*Les fêtes d'Adonis sous Ptolémée II*, dans la *Revue des Études grecques*, 1920, pp. 169-222).

2. FRAZER, *Adonis*, trad. franç., p. 186 ; CUMONT, *l. c.*, p. 336. Et aussi, LAGRANGE, *ERS*², p. 307, n. 3, qui ne l'admet que pour une époque très antique.

3. BAUDISSIN, *l. c.*, p. 141, p. 165 ; GRESSMANN, article *Adonis*, dans *Religion in Geschichte und Gegenwart*² (1927), col. 90 ; A. JEREMIAS, dans CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*⁴ (1925), I, p. 639.

4. *l. c.*, pp. 188 ss.

5. *l. c.*, p. 140.

Le culte égyptien d'Osiris fournirait-il des rapprochements plus significatifs¹ ? Osiris, primitivement dieu du Nil, est devenu très tôt un dieu de la végétation ; cette idée se manifeste dans un certain nombre de pratiques et de monuments, dont on ne retiendra ici que les principaux. Le tombeau d'Osiris est parfois représenté ombragé par un arbre où se pose l'âme du défunt, ou bien l'arbre (un sycomore) semble naître des ossements du dieu ; ailleurs, ce sont des épis qui percent la voûte du sépulcre. L'image la plus intéressante est celle que nous présente un panneau du temple de Philae² : la momie d'Osiris est couchée sur une table que supportent les signes alternés de la richesse et de la vie, et, pendant qu'un fidèle verse de l'eau, des tiges de céréales jaillissent du corps.

Cette conception de l'Osiris végétant s'est traduite de façon plus vivante encore dans ce qu'on a appelé les « lits d'Osiris » et dont un exemplaire a été retrouvé intact et en place dans la tombe de Maherpra³. « On tendait une toile sur un cadre en bois rectangulaire, on y disposait une couche de terreau et un semis de grains de blé dont le contour représentait le dessin ordinaire de l'Osiris-momie, puis on arrosait jusqu'à ce que l'herbe levât ; lorsqu'elle avait atteint la hauteur de dix ou quinze centimètres, on la couchait, on la desséchait au feu, et on entourait le tout de plusieurs épaisseurs de linge⁴. »

L'usage des « lits d'Osiris » paraît limité à l'époque thébaine et il semble qu'à la période saïte on lui ait substitué une autre

1. Les textes grecs et latins relatifs à la religion égyptienne ont été commodément réunis par HOPFNER, *Fontes historiae religionis aegyptiacae*, 1922-1925.

2. G. BÉNÉDITE, *Le Temple de Philae*, fasc. I, pl. XL (Mission archéologique française au Caire, t. XIII, fasc. I, 1893). Reproduit, par exemple, dans A. MORET, *Le Nil et la civilisation égyptienne* (1926), p. 104, fig. 23 ; H. GRESSMANN, *Die orientalischen Religionen im hellenistisch-römischen Zeitalter* (1930), p. 30, fig. 10.

3. DARESSY, *Catalogue du Musée du Caire, Fouilles de la Vallée des Rois*, pl. VII, n° 24061 ; G. MASPÉRO, *Guide du visiteur au musée du Caire*⁴ (1915), n° 3.820. Deux autres exemplaires ont été découverts depuis (MASPÉRO, n°s 3.614 et 3.615). Il s'agit donc bien d'une coutume. Reproductions dans A. MORET, *Rois et Dieux d'Égypte*² (1922), pl. XI ; H. GRESSMANN, *Die orientalischen Religionen...*, p. 29, fig. 9.

4. MASPÉRO, *Guide...*, p. 371. Il faut peut-être rapprocher de cette pratique la tradition selon laquelle Isis aurait déposé sur un *crible* les membres déchirés de son frère. Cf. SERVIUS, sur Virgile, *Georg.* I, 166 : « Dicitur Osiridis membra a Typhone dilaniati Isis *cribro* superposuisse », repris par le *Mythographe du Vatican II* (dans HOPFNER, p. 728).

pratique : on plaçait aux abords de la tombe des poteries, sortes de moules en forme de momie, qui jouaient le rôle de jardinières où l'on semait de l'orge ou d'autres plantes¹. Longues d'environ deux pieds, elle exprimaient, à une moindre échelle, le même symbole que les « lits ». On a également retrouvé, dans les cimetières, des figurines d'Osiris modelées en terre mêlée de graines, qui ont dû avoir une destination analogue².

Le rapport avec les jardins d'Adonis est cette fois-ci très frappant, mais il est impossible de prouver qu'il est dû à un emprunt de part ou d'autre : les jardins d'Adonis sont attestés en Grèce à partir du iv^e siècle³, en Syrie-Palestine, dès le viii^e siècle⁴, et ils expriment une idée qui appartient certainement au fonds primitif de la légende ; les jardinières d'Osiris n'apparaissent qu'assez tard (époque saïte vii^e-v^e siècles), mais elles ne sont que l'expression nouvelle et à peine modifiée d'usages beaucoup plus anciens, qui, eux-mêmes, traduisent une idée essentielle au mythe d'Osiris. Par ailleurs, les deux rites ont une signification différente et cette opposition rend invraisemblable l'idée d'un emprunt. On a vu que les « jardins » d'Adonis signifiaient, avec l'existence éphémère du héros, la courte durée de la végétation printanière, flétrie par les grosses chaleurs de l'été. Toutes les représentations de l'Osiris végétant, et jusqu'aux jardinières, sont très certainement au contraire des symboles de renaissance ; l'opinion que Plutarque rapporte sans y ajouter foi est bien exacte : Osiris est enseveli quand la semence est recouverte de terre, il revit lorsqu'elle commence à germer⁵. Et c'est pourquoi aux fêtes du mois de Choiak, ou d'Athyr, qui étaient des fêtes des semailles, on préparait, avec tout un cérémonial⁶, des images d'Osiris en terre mêlée de graines. Et c'est pourquoi aussi on trouve les représentations d'Osiris végétant mises en rapport avec les tombeaux.

1. Le Musée du Louvre en possède.

2. FRAZER, *Atys et Osiris*, trad. franç. p. 113. Cf. FIRMICUS MATERNUS, *De errore prof. rel.*, 27, I : « In Isiacis sacris, de pinea arbore caeditur truncus, hujus trunci media pars subtiliter excavatur ; illic de seminibus factum idolum Osiridis sepelitur. »

3. PLATON, *Phaedre*, 276 B.

4. Is., xvii, 10.

5. PLUTARQUE, *De Iside et Osiride*, 65.

6. Textes de Dendérah, utilisés par FRAZER, *Atys et Osiris*, trad. franç. pp. 110-111, ou H. JUNKER, *Die Mysterien des Osiris*, Compte rendu de la III^e Semaine d'Ethnologie Religieuse, 1923, pp. 419 ss.

D'après le mythe, en effet, Osiris, embaumé par Isis aidée de Thot, d'Anubis et de Nephthys, avait été la première momie, et ces opérations, moitié pharmaceutiques, moitié magiques, lui avaient assuré une existence d'outre-tombe. Les hommes avaient profité de cette expérience et ils pouvaient, en observant les mêmes rites, jouir des mêmes avantages; la momification les assimilait à Osiris et les textes funéraires expriment couramment cette sorte d'identification : le mort y est appelé l'Osiris un Tel, il refait le chemin qu'a parcouru Osiris et c'est en jouant son personnage qu'il triomphe des obstacles dont est semée sa route. Le mort, donc, revivait comme Osiris et c'est ce que voulaient exprimer — et, sans doute, magiquement procurer — le lit d'orge germé dressé près de son sarcophage, ou la jardinière placée à l'entrée de sa tombe. Osiris est devenu le dieu des morts parce qu'en sa qualité de dieu de la végétation il ne mourait jamais tout à fait et que les hommes ont voulu, en s'assurant sa protection, partager son sort.

Mais il est un autre trait du mythe égyptien qui nous intéresse ici. Plutarque raconte comment Osiris, au cours d'un banquet, fut invité, en manière de jeu, par son adversaire Seth, à « essayer » un riche coffre qu'on proposait à l'admiration des convives, et comment, s'y étant étendu, il y fut enfermé et jeté au fleuve; le courant le porta par la bouche Tanitique jusque dans la mer¹. Aucun texte égyptien ne nous rapporte l'épisode avec cette précision, mais des allusions certaines à l'« ennoïement » d'Osiris, relevées dans des textes de diverses époques, prouvent que Plutarque est l'écho d'une longue tradition².

1. PLUTARQUE, *De Iside et Osiride*, 13.

2. Textes des Pyramides, § 388 : Osiris est appelé « le Noyé »; Hymne à Osiris (XVIII^e dynastie, Stèle du Louvre) : « C'est elle (Isis) qui fait alors pour lui de l'ombre avec ses plumes, crée de l'air avec ses ailes, pousse des acclamation et fait aborder son frère au rivage » (Trad. A. MORET, *Le Nil et la civilisation égyptienne*, p. 114); Stèle de Metternich, l. 38 : « ... c'est Osiris qui est sur l'eau, et l'œil d'Horus est avec lui »; l. 44 : « Habitants de l'eau, la protection du ciel où est Rà, la protection du dieu grand dans le cercueil, telle est la protection de celui qui est sur l'eau » (Trad. A. MORET, *Horus Sauveur* dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, 1915, pp. 256-257); enfin, Pap. magique grec de Londres : « Je crierai le nom de celui qui resta trois jours et trois nuits dans le fleuve : noyé qui, emporté au courant du fleuve, fut jeté dans la mer, qui fut enveloppé par les ondes de la mer et par les nuages de l'air » (Trad. F. LEXA, *La Magie dans l'Égypte antique*, I, p. 163).

Or, le cercueil d'Osiris, ainsi conduit à la mer, fut poussé par les flots jusqu'à Byblos, centre du culte d'Adonis. C'est là qu'Isis le vint chercher, et, après des péripéties qui n'importent pas à notre objet, le ramena en Égypte¹. Le trait nous est, cette fois, confirmé par d'autres auteurs grecs : Étienne de Byzance explique que Byblos est ainsi appelée parce qu'Isis, venant pleurer Osiris, y déposa son diadème de papyrus (βύβλος) et cette explication est reprise par l'*Etymologicum magnum*². C'est, au fond, la même histoire que raconte Apollodore en l'attribuant à Io et à son fils Épaphos ; lui-même a, d'ailleurs, soin de nous dire que Io est la même qu'Isis l'Égyptienne³. Encore ici, les documents égyptiens, à défaut de mention explicite, contiennent des allusions certaines à ce séjour posthume d'Osiris à Byblos. Déjà les Textes des Pyramides nous disent qu'Osiris, dont Isis et Nephthys portent le deuil, est au-delà de la « Très Verte » (la Méditerranée) et qu'il revient sur un bateau dont les rames ont été faites par Hathor, Dame de Byblos⁴. Un autre texte, à vrai dire fort tardif, appelle la mer de Syrie « mer d'Osiris⁵ ».

Les fouilles récentes, conduites par M. Montet puis par M. Dunand sur le site de l'ancienne Byblos, ont confirmé le récit de Plutarque et mis en pleine lumière les indications des hiéroglyphes. Elles ont montré que les rapports entre l'Égypte et la côte syrienne remontent aussi haut que l'histoire, et ces contacts n'impliquent pas seulement des échanges économiques et artistiques, mais aussi des influences religieuses. De fait, on a dégagé à Byblos les restes de plusieurs temples égyptiens et, réciproquement, on retrouve, sur les bords du Nil, la mention des dieux giblites : les Textes des Pyramides connaissent déjà la Baalat de Byblos et un certain Khay-Taou, dieu du pays de Negaou, dont M. Montet a fixé l'habitat dans la vallée du Nahr-Ibrahim⁶ et qui, du fait de son rapport avec les arbres, pourrait bien être un ancêtre d'Adonis⁷.

1. PLUT., *De Iside et Osiride*, 15.

2. STEPH. BYZ. et ETYM. MAGN. s. v. Βύβλος.

3. APOLLODORE, *Bibliothèque*, II, 1, 3, 7-8.

4. Pyramides, § 1.751 ; cf. § 1.213.

5. Grimoire démotique de Londres et Leyde (III^e s. ap. J.-C.) : « O Ousirew... o lanterne ! Je t'invoque afin que tu te rendes en haut sur la grande mer, sur la mer de Syrie, sur la mer d'Ousirew ! Est-ce que je ne t'encourage pas ? est-ce que tu n'iras pas quand je t'envoie ? » (Trad. F. LEXA, *La magie dans l'Égypte antique*, II, p. 131).

6. L'ancien fleuve Adonis.

7. P. MONTET, *Le pays de Negaou et son dieu*, dans *Syria*, IV (1923), p. 191.

Plus précisément, les ressemblances entre Adonis et Osiris devaient procurer leur rapprochement et les anciens ont été jusqu'à les confondre. Sans doute ne faut-il pas attribuer trop d'importance aux équivalences établies entre Attis, Adonis, Osiris et d'autres encore par des hymnes orphiques dont Damascius et Hippolyte nous ont conservé les fragments¹ : cela peut être le fait d'une spéculation de secte. Mais, comme Lucien nous dit qu'à Byblos même, certains doutaient si les fêtes avaient lieu en l'honneur d'Adonis ou bien d'Osiris², comme Damascius nous avertit qu'à Alexandrie, on unissait Adonis et Osiris par une sorte de « théocrasie mystique³ », comme enfin, Étienne de Byzance les confond si bien qu'il ne connaît qu'un « Adonis-Osiris », dont l'origine serait égyptienne et que les Phéniciens se seraient approprié⁴, il nous faut bien conclure que la ressemblance des deux divinités avait causé une certaine fusion de leurs cultes. Peut-être en trouverait-on un témoignage, sur le point précis qui nous occupe ici.

Au cours des fêtes d'Osiris, on mimait la « geste » du dieu⁵. Ses aventures maritimes y étaient représentées, car une partie de ce spectacle, de ces « mystères », si l'on veut, se passait sur l'eau. A Saïs, au dire d'Hérodote, la scène avait lieu sur un lac⁶ : on y assistait sans doute à la recherche du cercueil ou des restes d'Osiris jetés au fleuve par Seth et ses complices⁷. A Abydos, le dieu mort était conduit en barque

1. DAMASCIUS, *De princip.* 352 ; HIPPOLYTE, *Refut. omn. haeres.* v, 9, 8 (WENDLAND, p. 99, 12). Les deux fragments sont réunis sous le n° 201 dans O. KERN, *Orphicorum fragmenta* (1922). Cf. HIPPOLYTE, *Refut.* v, 7, 11-13 (WENDLAND, pp. 81, 15 ss.) et MACROBE, *Saturnales*, I, 21, 1.

2. LUCIEN, *De syria dea*, 7.

3. DAMASCIUS, Westermann, par. 102 : "Οσίριν ὄντα καὶ Ἀδωνιν ὁμοῦ κατὰ μυστικὴν ὡς ἀληθῶς φάναι θεοκρασίαν (dans HOPFNER, p. 690), repris par SUIDAS, s. v. Διαγνώμων. H. GRESSMANN se trompe donc en disant que le mot θεοκρασία ne se trouve que chez Jamblique et dans un autre sens (*Die orientalischen Religionen*..., p. 9).

4. STEPH. BYZ. s. v. Ἀμαθοῦς.

5. HÉRODOTE, II, 171 : τὰ δεικνύοντα τῶν παθῶν αὐτοῦ. M. Moret tient beaucoup (*Rois et Dieux d'Égypte*, p. 85 ; *Mystères égyptiens*¹, p. 36 ; *Le Nil et la civilisation égyptienne*, p. 447) à traduire πάθη par « Passion », mais c'est introduire dans le texte une précision qu'il ne comporte pas. Cf. PLUT., *De Iside et Osiride*, 27 : Isis μίμημα τῶν τότε παθημάτων ... καθωσίωσεν, οὐ παθήματα est expliqué par : τοὺς ἀθλοὺς καὶ τοὺς ἀγῶνας ... καὶ πλάνας αὐτῆς καὶ πολλὰ μὲν ἔργα σοφίας, πολλά δ' ἀνδρείας.

6. *Ibid.*

7. H. GRESSMANN, *Die orientalischen Religionen*..., p. 31.

à son tombeau¹. A Busiris, enfin, on mettait sur un bateau les figurines d'Osiris, préparées comme on a dit, on lui adjoignait un cortège de divinités montées sur des nacelles de papyrus et toute cette flotille accomplissait un mystérieux voyage².

Or, Lucien conte, avec la crédulité feinte d'un pèlerin dévot, une étrange histoire. Certains, dit-il, pensent que les fêtes de Byblos ont lieu en l'honneur d'Osiris l'Égyptien, et voici sans doute pourquoi : chaque année, une tête arrive d'Égypte à Byblos en naviguant sur l'eau, poussée miraculeusement par le vent, sans dévier de la droite ligne. Le récit s'achève par un jeu de mots : « Le fait se produisit quand j'étais à Byblos et j'ai vu cette tête de papyrus (ou tête de Byblos : τὴν κεφαλὴν βυβλίην)³. » Il y a certainement là un double souvenir : celui du voyage qui porta à Byblos le coffre où était enfermé Osiris, et celui du dépeçage de son cadavre ; et ce souvenir s'exprimait par une cérémonie : comme, sur les bords du Nil, on repêchait les reliques d'Osiris, sans doute, sur la côte de Syrie, repêchait-on une tête. Mais on pourrait supposer qu'en Syrie ce rite se rapportait, non pas au culte d'Osiris, mais à celui d'Adonis. Il est vrai que Lucien ne l'y rattache pas expressément, et l'on pourrait hésiter, si l'on ne trouvait un témoignage plus clair dans Cyrille d'Alexandrie.

Celui-ci lisait dans la version des Septante, au chapitre XVIII, v. 2 d'Isaïe : « ὁ ἀποστέλλων ἐν θαλάσῃ ὄμηρα καὶ ἐπιστολὰς βυβλίνας ἐπάνω τοῦ ὕδατος⁴ », et il donne, de ces ἐπιστολὰς βυβλίνας, un commentaire imprévu. Il expose d'abord la légende d'Adonis telle qu'on la trouve dans les auteurs grecs, et signale que, de son temps, on mimait encore dans les temples d'Alexandrie la douleur d'Aphrodite pleurant son amant et sa joie lorsqu'il remontait des Enfers. Il rappelle, d'après Ézéchiël, VIII, 14, que les Israélites étaient tombés dans cette idolâtrie, il rapporte enfin un usage des

1. Stèle de Berlin, traduite dans A. MORET, *Le Nil et la civilisation égyptienne*, pp. 289-291.

2. Inscription de Dendérah (époque ptolémaïque), dans FRAZER, *Atys et Osiris*, p. 111. Cf. PLUTARQUE, *De Iside et Osiride*, 50, qui atteste l'existence à l'époque romaine d'une fête du retour d'Isis de Phénicie, célébrée le 7 du mois de Tybi.

3. *De syria dea*, 7.

4. ἐπιστολὰς βυβλίνας est dû à une incompréhension de l'hébreu : **יִבְלִי-מֵאֵן**, correctement traduit par les autres versions grecques : il s'agit des canots de papyrus.

païens d'Alexandrie : « On prenait un vase (κέραμον), puis on écrivait une lettre aux femmes de Byblos annonçant qu'Adonis était retrouvé, on la mettait dans le vase, et, l'ayant scellé, on le jetait à la mer, en faisant sur lui certains rites. A ce qu'on disait, il arrivait de lui-même à Byblos, à des jours fixes de l'année. Des femmes, dévotes d'Aphrodite, l'y recevaient, et, ayant pris la lettre, cessaient de se lamenter, en apprenant qu'Aphrodite avait retrouvé Adonis¹. »

Cette étrange coutume a, avec le récit de la tête de papyrus conté par Lucien, une parenté évidente qu'un scoliaste ancien² avait déjà relevée, mais qu'il est malaisé de préciser³. Faudrait-il y voir une interprétation d'un rite que Lucien présenterait sous une forme plus pure, ou peut-être, une explication unitive des usages d'Égypte et de Syrie ? On sait qu'aux bords du Nil des cérémonies commémoraient les voyages maritimes d'Osiris ; il était normal qu'à Byblos, terme de cette navigation mythique, un rite aussi se développât et c'est ce dont témoigne Lucien ; saint Cyrille marque la liaison entre les deux usages.

Il n'est pas possible de ne pas voir dans le récit de saint Cyrille un écho de la légende et du culte d'Osiris. Mais il rattache expressément les usages qu'il décrit au culte d'Adonis, et l'on pense aussitôt à la fin de l'Idylle de Théocrite⁴ où l'image d'Adonis (en terre cuite) et sans doute ses « jardins » (des vases) étaient jetés à la mer ; dans l'un et l'autre cas, le rite marquait la fin des lamentations.

Est-il possible de dégager de ces rapprochements les éléments d'une conclusion ? Il s'agissait — si l'on s'en souvient — de déterminer quel rapport existait entre les jardins d'Adonis et les « jardins » d'Osiris. Or, les rites et les textes montrent que, malgré certaines analogies indiscutables, les deux usages avaient dans chacun des cultes

1. CYRILLE ALEX., *In Isaiam*, II, 3. P. G., LXX, 440-441. PROCOPE DE GAZA raconte la même histoire, à peu près dans les mêmes termes et à propos du même texte, ce qui prouve sa dépendance vis-à-vis de Cyrille (P. G., LXXXVII, 2, col. 2140). La lettre transportée miraculeusement est un thème qu'on retrouve dans les Apocryphes, cf. *Apocalypse syriaque de Baruch*, 77-et *Paralipomènes de Jérémie*.

2. *Scholia in Lucianum*, ed. RABE, p. 187.

3. BAUDISSIN (*l. c.*, pp. 189-190), propose comme succession : lancement des images d'Adonis à la mer, mythe du voyage d'Adonis-Osiris à Byblos, envoi d'une lettre enfermée dans un vase, histoire de la κεραλή βυβλίνη. Il faut au moins renverser les deux premiers termes.

4. *Id.*, xv, 133 et la scolie.

une signification inverse ; les jardins symbolisaient dans un cas l'existence éphémère du dieu, dans l'autre, sa renaissance, et cette opposition oblige à écarter l'hypothèse d'un emprunt pour le fonds. Mais on pourrait se demander si le culte osirien n'a pas influencé certains détails du rituel d'Adonis, en particulier, si la procession funèbre qui s'achevait en certains endroits par le lancement à la mer des images et des jardins d'Adonis, n'est pas imitée de l'*ennoyement* simulé d'Osiris. Il faut remarquer ici encore que la légende de la fin tragique d'Osiris et de ses voyages outre-mer n'a pas d'écho dans le *mythe* d'Adonis. Quant au *rite* lui-même, il peut s'expliquer autrement que par un emprunt¹, et il est peut-être originairement indépendant. Pourtant, étant donnée la fusion qui s'opéra, à l'époque hellénistique, entre Adonis et Osiris, au moins dans l'esprit du peuple et chez les théologiens du syncrétisme, étant donné aussi que les témoignages les plus nets sur le lancement à la mer des jardins et des images d'Adonis proviennent d'Alexandrie, on sera disposé à admettre, sur ce point précis et dans une aire restreinte une influence tardive du culte d'Osiris.

II. LA « RÉSURRECTION » D'ADONIS

Ces remarques seraient, d'elles-mêmes, d'un intérêt assez mince si elles ne nous acheminaient à des conclusions plus importantes. En certains livres, on parle couramment, à propos d'Adonis, de « résurrection », et l'on rapporte des témoignages qui semblent probants. On voudrait ici les examiner et voir s'ils ne supposent pas une influence de la religion osirienne.

Il faut d'abord limiter le débat. Le mythe d'Adonis traduit le cycle annuel de la végétation qui apparaît au printemps pour mourir bientôt, desséchée par le soleil. Cette succession s'exprime, dans la légende, par le partage des faveurs d'Adonis entre Aphrodite qui réjouit la terre des vivants et Perséphone qui règne au séjour des morts. Calliope, instituée juge du débat qui divisait les déesses, décida que chacune posséderait le dieu pendant une moitié de l'année². Puisque Adonis

1. Le R. P. H. Vincent me suggère une explication très satisfaisante : on jetait figurines et jardins, indifféremment dans la mer ou dans les sources, pour soustraire à un usage profane des objets qui avaient eu, un temps, une destination religieuse.

2. HYGIN, *Astron.*, II, 7 ; MACROBE, *Saturnales*, I, 21, etc.

descend chaque année aux Enfers, il faut bien qu'il en remonte dans l'intervalle, et le mythe, conscient de cette nécessité, plaçait le retour du héros au début du printemps, où Vénus sourit de l'avoir retrouvé et où toute la nature s'associe à sa joie. On accorde même qu'il eût pu y avoir, en mars ou en avril, une fête où ce retour eût été célébré¹, mais ce n'est point ce qui est en question.

Il s'agit de savoir si aux fêtes où l'on pleurait la mort d'Adonis succédait une fête où l'on se réjouissait de le trouver vivant, si, après le deuil du dieu, on célébrait sa « résurrection ». Et si l'on répond affirmativement, il restera encore à se demander si ce rite est un trait originel ou s'il est emprunté à un culte étranger.

Les textes que l'on cite à propos de la « résurrection » d'Adonis sont peu nombreux et toujours les mêmes. Comme il faudra y faire de fréquentes allusions, les voici tous traduits.

Lucien, *De syria dea*, 6 :

J'ai vu à Byblos un grand temple de l'Aphrodite de Byblos, où l'on accomplit aussi les rites d'Adonis ; je me suis également instruit des rites. Ils disent que l'affaire d'Adonis et du sanglier s'est passée dans leur pays, et, en mémoire de cette infortune, ils se frappent la poitrine chaque année, et pleurent, et accomplissent les rites, et mènent un grand deuil par tout le pays. Quand ils se sont bien battus et bien lamentés, ils portent d'abord des présents à Adonis comme à un mort, et puis, le lendemain, ils racontent qu'il est vivant et ils l'envoient en l'air². Et ils se rasent la tête comme les Égyptiens à la mort d'Apis. Quant aux femmes, toutes celles qui ne veulent pas être tondues payent le tribut que voici : pendant une journée, elles mettent en vente leur beauté, mais le marché n'est ouvert qu'aux seuls étrangers et le prix sert à un sacrifice pour Aphrodite.

Origène, *Selecta in Ezechielem* (P. G., XIII, 797) :

Le dieu que les Grecs nomment Adonis est appelé, dit-on, Thammuz chez les Juifs et les Syriens... Il paraît que certaines cérémonies sacrées se pratiquent chaque année : d'abord, on le pleure comme s'il avait cessé de vivre, et, en second lieu, on se réjouit à son propos, comme s'il était ressuscité des morts. Mais ceux qui se

1. On n'a d'ailleurs aucun indice que ce fut le cas. FRAZER (*Adonis*, p. 176) suppose une fête au printemps parce que des voyageurs ont vu à cette époque le Nahr-Ibrahim rougi par les pluies de la montagne, ce que les anciens expliquaient par le sang d'Adonis tué par le sanglier. Mais outre que ce phénomène est anormal à cette époque (LAGRANGE, *RB*, 1922, p. 465), la fête aurait alors commémoré la mort d'Adonis.

2. Je mets ici la ponctuation que certains éditeurs rejettent après "Απιος, au mépris du sens.

piquent d'interpréter les mythes des Grecs et la soi-disant théologie mystique, disent qu'Adonis est le symbole des fruits de la terre que l'on pleure lorsqu'on les sème, mais qui lèvent et qui, pour cela, causent par leur croissance la joie des cultivateurs.

Saint Jérôme, *In Ezechielem*, VIII (P. L., XXV, 82) :

Nous avons rendu par « Adonis » le dieu que la langue hébraïque et syrienne appelle « Thammuz ». La fable païenne raconte qu'au mois de juin, ce merveilleux adolescent, amant de Vénus, fut tué, et qu'ensuite, il recouvra la vie. Aussi appelle-t-on de son nom ce même mois de juin et lui célèbre-t-on chaque année une fête où les femmes le pleurent comme mort, et où ensuite, revivant, il est chanté et exalté... Et comme ces mêmes païens interprètent avec subtilité ces fables honteuses des poètes, en accompagnant de leurs lamentations et de leur joie la mort et la résurrection d'Adonis, ils pensent que l'une se manifeste dans les semences qui meurent en terre, l'autre dans les moissons où renaissent les semences mortes.

Saint Cyrille d'Alexandrie, *In Isaiam*, II, 3 (P. G., LXX, 440-441), après le récit du mythe d'Adonis :

On en fit une fête et un spectacle. Voici donc la fête que les Grecs imaginaient sur ce thème. Ils feignaient d'abord de s'unir aux lamentations et aux pleurs d'Aphrodite, en deuil parce qu'Adonis était mort ; puis, quand elle remontait des Enfers et qu'elle annonçait qu'elle avait retrouvé celui qu'elle cherchait, eux, de s'associer à son plaisir et de sauter de joie ; et jusqu'à nos jours, cette comédie se jouait dans les temples d'Alexandrie...

... On prenait un vase, puis on écrivait une lettre aux femmes de Byblos annonçant qu'Adonis était retrouvé, on la mettait dans le vase, et, l'ayant scellé, on le jetait à la mer en faisant sur lui certains rites. A ce qu'on prétendait, il arrivait de lui-même à Byblos à des jours fixes de l'année. Des femmes, dévotes d'Aphrodite, l'y recevaient, et, ayant pris la lettre, cessaient de se lamenter, en apprenant qu'Aphrodite avait retrouvé Adonis.

Procopé de Gaza, *In Isaiam*, XVIII (P. G., LXXXVII, 2, 2140) :

Ayant pris un vase, on y mettait une lettre aux femmes de Byblos, annonçant qu'Adonis était retrouvé. Puis, l'ayant scellé on le jetait à la mer en faisant sur lui certains rites, et, à ce que disaient les expéditeurs, il arrivait de lui-même à Byblos et mettait fin au deuil pour les femmes du pays.

Ce faisceau de témoignages est imposant, mais il faut discuter chacun à part. Dans la notice que Lucien consacre aux Adonies, et qui est l'une des plus détaillées que l'on ait, la mention de la « résurrection » est jetée comme en passant et n'est point, d'elle-même, très claire : μετὰ δε, τῇ

ἐτέρῃ ἡμέρῃ, ζῶειν τέ μιν μυθολογέουσι καὶ ἐς τὸν ἥερα πέμπουσι. On traduit généralement : « et ils le placent au ciel » ou « et ils l'envoient habiter le ciel », introduisant ainsi une précision étrangère au texte. Voici plutôt comment l'on pourrait comprendre : les Adoniastes se sont lamentés, ils ont pleuré, ils ont fait au mort leurs présents funèbres, cela ne peut durer toujours, il faut bien déposer le deuil, alors on dit qu'il est vivant, et on « l'envoie en l'air ». Apothéose ? Allusion moqueuse à l'Ascension du Christ¹ ? Simple manière d'en finir ? Toutes ces hypothèses sont possibles et on peut les conserver toutes, car il serait assez dans la manière maligne de Lucien de nous avoir voulu laisser dans cette indécision. En tout cas, on ne peut se fonder sur ce texte équivoque pour reconstituer un rite où le retour d'Adonis à la lumière aurait été simulé par la manœuvre d'un mannequin ou la pantomime d'un acteur². D'ailleurs, cette mention si brève rompt étrangement le récit, qui s'achève comme il a commencé par le rappel de pratiques funèbres : « Et ils se rasent la tête comme les Égyptiens à la mort d'Apis. » Il faut bien convenir qu'à lui seul, le texte de Lucien ne saurait prouver l'existence d'une fête de la « résurrection » d'Adonis.

A considérer les autres textes qui, tous — on reviendra sur ce point —, proviennent d'auteurs chrétiens, on constate qu'ils forment deux groupes : Origène et saint Jérôme d'une part, saint Cyrille et Procope de Gaza de l'autre.

Le texte de saint Jérôme suit pas à pas celui d'Origène : l'occasion est la même, le latin semble par endroits calqué sur le grec, l'explication allégorique du mythe et l'application morale que l'un et l'autre en tirent à l'usage des chrétiens³, sont les mêmes. Saint Jérôme n'ajoute qu'un détail : le nom syrien de Thammuz pour désigner le mois de juin (plus exactement juin-juillet). Il paraît donc n'avoir pas eu, sur la « résurrection » d'Adonis, d'autre source qu'Origène. Sans doute, pouvait-il avoir d'autres moyens d'informations puisqu'il résidait à Bethléem où lui-même nous dit qu'on rendait un culte à Thammuz. Mais, précisément, au seul passage où il y fasse allusion, il ne parle que de lamentations⁴.

1. LAGRANGE, *RB*, 1922, p. 310.

2. Comme l'avance BAUDISSIN, non sans réserve, *l. c.*, p. 136.

3. Et qui suit immédiatement au passage traduit plus haut.

4. *Epist. LVIII ad Paulinum* (*P. L.*, XXII, 581 = *C. V. LIV*, 532, ll. 6-8, ed. Hilberg) : « Bethleem... lucus inumbrabat Thamuz, id est Adonidis, et in specu ubi quondam Christus parvulus vagiit, Veneris amasius plangebatur. »

Il est plus clair encore que Procope de Gaza ne dépend que de saint Cyrille. Le rattachement tout accidentel de cette même curieuse histoire au même passage d'Isaïe ne peut être un effet du hasard et il n'est que de rapprocher les deux narrations pour voir que Procope ne fait que transcrire son devancier en le résumant un peu.

Les deux seuls textes à retenir sont donc ceux d'Origène et de saint Cyrille d'Alexandrie. Ils sont formels et ils nous obligent à conclure que jusqu'au début du ^v^e siècle et déjà au ⁱⁱⁱ^e siècle de notre ère, à Alexandrie, on célébrait après le deuil d'Adonis une fête de son *invention* ou de sa *résurrection*. Pouvons-nous, en repartant de cette base assurée, étendre la conclusion à d'autres lieux et remonter à une époque plus haute ? En d'autres termes, en fut-il de même ailleurs, et en fut-il toujours ainsi à Alexandrie ?

*
* * *

Il faut répondre négativement. Tous les témoignages qui proviennent de pays grecs — hors l'Égypte — ne nous apportent que l'écho des thrènes funèbres.

A Athènes, sur les toits, les femmes se lamentent : « Hélas, Adonis¹ ! », à Argos, Pausanias note l'enceinte où les femmes font son deuil², partout pourraient se dire les vers d'Ovide :

luctus monimenta manebunt
Semper, Adoni, mei ; repetitaque mortis imago
Annua plangoris peraget simulamina nostri³.

Si l'on refuse de donner à ce silence la valeur d'un argument décisif, voici d'autres témoignages qui excluent même l'hypothèse qu'une fête de la résurrection ait succédé, en pays grec, aux fêtes de la mort d'Adonis. Lors du départ de la flotte athénienne pour l'expédition de Sicile, les troupes qui descendaient s'embarquer au Pirée rencontraient partout des lits funèbres et des images mortuaires, et des cortèges de femmes qui se frappaient la poitrine en gémissant : c'étaient en effet les jours des Adonies. Plutarque, par

1. ARISTOPHANE, *Lysistrata*, 393.

2. PAUSANIAS, II, 20, 6.

3. *Metam.* X, 725-727. On pourrait peut-être ajouter l'histoire de la mort du Grand Pan de PLUTARQUE (*De Defectu Oracul.* 17) où Sal. REINACH (*Cultes, Mythes, Religions*, III, pp. 1 ss.) et FRAZER (*Golden Bough*³, III [1912], p. 7 = trad. franc. *Le Rameau d'Or*, II [1908], p. 12) voient une lamentation en l'honneur de Thammuz-Adonis.

deux fois¹, nous transmet l'écho de l'impression funeste que cette coïncidence fit sur beaucoup d'esprits : en eût-il été de même si le thrène n'avait pas été le dernier épisode des fêtes et si le vent qui poussait les vaisseaux au large leur avait porté les cris de joie où l'on célébrait Adonis ressuscité ?

Bien des années après, lorsque l'empereur Julien vint à Antioche, la ville retentissait de plaintes et de chants lugubres en l'honneur d'Adonis. Un tel deuil, accompagnant la première entrée du prince dans cette capitale de l'Orient, fut considéré comme un triste présage². Il n'en serait rien resté et l'historien ne l'aurait pas noté, si le lendemain ou l'un des jours suivants avaient été consacrés à une fête joyeuse où le triomphe d'Adonis aurait profité à Julien.

Le *Chant funèbre en l'honneur d'Adonis*, que nous a laissé Bion, semble lui aussi exclure l'hypothèse d'une fête de la résurrection. Sans doute, ce morceau inspiré de Théocrite n'est pas un hymne liturgique, mais l'auteur a dû se conformer au rituel qu'il voyait suivre là où il écrivait, probablement à Smyrne. Voici comment la pièce s'achève :

[Les moires elles-mêmes] « rappellent Adonis de l'Hadès, elles le sollicitent par des incantations ; mais lui ne les écoute pas, ce n'est pas qu'il ne veuille, c'est que Coré refuse de le laisser aller.

Cesse tes plaintes, Cythérée, pour aujourd'hui renonce à tes lamentations. Tu auras à pleurer de nouveau, une autre année de nouveau tu auras à verser des larmes³. »

C'est dire clairement que la fête s'achève avec le deuil et qu'on ne retrouvera Adonis que l'année suivante — et pour le pleurer encore.

On pourrait opposer à cette argumentation que les Grecs, rebelles à l'idée de résurrection, ont retranché une partie du rituel et que c'est en terrain sémitique qu'il faut étudier la vraie nature et les fêtes d'Adonis. Sans doute, mais le fait est justement qu'on ne peut non plus établir par ce biais l'existence d'une fête de sa résurrection. Pour Byblos, le témoignage de Lucien est isolé et l'on a vu comme il était peu consistant. A Bethléem, saint Jérôme⁴ ne connaît que des rites funèbres. On a prétendu — à tort ou à raison —

1. PLUTARQUE, *Alcibiade*, 18 ; *Nicias*, 13.

2. AMMIEN MARCELLIN, xxii, 9, 15.

3. Vv. 94-98, trad. LEGRAND.

4. *Epist. LVIII ad Paulinum*, P. L. XXII, 58 1 = C. V. LIV, 532, ll. 6-8, ed. Hilberg.

trouver dans plusieurs passages de la Bible des allusions aux lamentations d'Adonis¹, mais on n'a jamais proposé qu'un seul rappel des fêtes de sa résurrection. Et quel rappel ! C'est le texte d'Osée : « Il nous rendra la vie après deux jours ; le troisième jour, il nous relèvera et nous vivrons devant lui² ! » Il ne faut pas voir autre chose en ces mots qu'une espérance de la guérison qui doit suivre le châtement d'Israël, exprimée en une figure de style dont on a d'autres exemples³.

A défaut de textes suffisamment clairs attestant l'existence d'une fête de la résurrection d'Adonis chez les Sémites, on invoque l'analogie d'autres divinités avec lesquelles il se serait plus ou moins confondu.

Eschmun, dit-on, serait le même dieu qu'Adonis, appelé non plus de son titre, mais de son nom propre⁴, ou au moins les deux divinités entretiendraient des rapports étroits⁵. Or, Damascius rapporte qu'Eschmun, qui s'était mutilé pour échapper aux poursuites d'Astronoé, fut revivifié par elle et mis au rang des dieux⁶. Remarquons d'abord que l'identification d'Adonis et d'Eschmun est fort contestable : la figure originale du dieu est entourée d'ombre, le portrait que trace Damascius est tardif et paraît fait d'éléments empruntés aux mythes d'Attis et d'Osiris, surtout, les anciens qui étaient mieux renseignés que nous ont identifié Eschmun à Esculape et l'ont bien distingué d'Adonis⁷. Au surplus, le trait de Damascius où l'on voit une résurrection d'Eschmun ne dit pas cela, puisqu'on ne voit pas qu'il soit mort : c'est seulement l'épisode final d'une histoire scabreuse.

On identifie également Adonis et Melkart de Tyr, que

1. Voici ceux que note A. JÉRÉMIAS, *Das alte Testament im Lichte des alten Orients*⁴ (1930) : Jr., xxii, 18 (p. 694) ; Ez., ii, 10 (p. 702) ; viii, 14 (p. 704) ; Am., viii, 10 (p. 720) ; Za., xii, 11 (p. 742). Plusieurs de ces rapprochements sont étudiés par le R. P. LEMONNYER, *Le culte des dieux étrangers en Israël* dans la *Revue des Sciences Phil. et Théol.*, 1910, pp. 271-282.

2. Os., vi, 2. Cette interprétation a été proposée par BAUDISSIN (*l. c.*, pp. 402 ss.), SELLIN (*Zwölfprophetenbuch*, p. 52) et, en dernier lieu, A. JEREMIAS (*l. c.*, p. 716). Elle paraît être celle de M. GLOTZ (*Revue des Études grecques*, 1920, p. 213) et elle est sûrement celle de M. LOISY (*Rev. d'hist. et litt. rel.*, 1921, p. 266). Elle a été combattue par le P. LAGRANGE, *RB*, 1922, p. 310, et plus récemment par H. SCHMIDT (*Sellin-Festschrift*. [1927], pp. 121 ss.) qui rapproche de cette manière de parler certaines coutumes des Arabes de Palestine.

3. Il suffit de consulter au chiffre 3 la table des nombres que JEREMIAS a dressée à la fin de son livre.

4. R. DUSSAUD, *Notes de Mythologie Syrienne*, pp. 151 ss.

5. BAUDISSIN, *l. c.*, pp. 345 ss.

6. Dans la *Bibliothèque* de PHOTIUS, *P. G.*, CIII, 1304.

7. Déjà, le P. LAGRANGE, *RB*, 1912, pp. 122-123.

les Grecs ont connu sous le nom d'Héraklès¹, et l'on rappelle que Melkart, tué par Typhon, aurait été ranimé par une caille apportée par Iolaos, ou que, comme Héraklès, il aurait été brûlé vif sur un bûcher d'où il se serait élevé au rang des dieux. Il y avait, de fait, à Tyr une fête du « réveil » d'Héraklès que l'on disait dater d'Hiram², et l'on connaît par une inscription la fonction d'« éveilleur d'Héraklès³ ». Quels qu'en aient pu être les rites précis, le sens de cette fête est aisé à dégager ; elle avait lieu, au dire de Ménandre d'Éphèse, au mois de Pérítios, qui correspond à peu près à Mars : Melkart, en effet, est un dieu solaire et son « réveil » se plaçait tout naturellement au début du printemps. Mais ce caractère solaire nous empêche de le prendre pour une autre forme d'Adonis, qui est un dieu de la végétation, sans compter que Melkart est un « grand dieu », Adonis un héros, et qu'enfin les Grecs, qui connaissaient bien Adonis, ont cependant identifié Melkart à Héraklès.

Il est cependant une divinité sémitique dont le rapprochement avec Adonis est assuré, et c'est le Tammuz babylonien. Or, il est impossible de prouver qu'on ait jamais célébré sa résurrection. Tous les hymnes de Tammuz qui nous ont été conservés sont des lamentations, et les allusions à une finale joyeuse, qu'on a voulu voir dans certains passages⁴, sont tout à fait incertaines. Quant au mythe lui-même, il n'autorise pas une conclusion plus ferme : Tammuz meurt, il prend « le chemin sans retour », « qui conduit les hommes au repos », et Ishtar son amante et Geshtinanna sa sœur descendentaux Enfers pour le délivrer ; le poème qui sans doute raconte ce voyage s'achève au moment où Ishtar remonte à la lumière et sans qu'il soit question de Tammuz. Les tout derniers vers seulement, dont il est impossible d'établir la liaison

1. R. DUSSAUD, *Notes...*, p. 131, n. 2, et la réfutation de BAUDISSIN, *l. c.*, p. 172, n. 7. Dans le même sens que DUSSAUD, A. JEREMIAS, dans CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*⁴ (1925) I, p. 638. Sur Héraklès de Tyr, LUCIEN, *De syria dea*, 3.

2. Ἡρακλέους ἔγερσιν, MÉNANDRE D'ÉPHÈSE, cité par JOSÈPHE, *C. Apion.*, I, 119. Il faut corriger le texte du *Laurentianus* par le passage parallèle des *Ant. Jud.* VIII, 5, 3, comme le fait l'édition REINACH-BLUM de la Collection Budé (1930). La première traduction de BLUM, dans les *Œuvres complètes de Flavius Josèphe*, VII, 1^{er} fasc. (1902), suivait le texte de L, qui supprime ἔγερσιν et entend le passage de l'érection d'un temple. — Peut-être s'agit-il de cette fête dans 2 M., IV, 19.

3. Inscription d'Amman-Philadelphie, où le P. ABEL lit : ἔγερσε(ιτην) [τοῦ] Ἡρακλέου(ς), *RB*, 1908, pp. 570-573 et 577.

4. H. ZIMMERN, *Tamuzlieder*, nos 7 et 8 ; LANGDON, *Sumerian and Babylonian Psalms*, Tammuz VI, pp. 339-340.

avec ce qui précède, contiennent une invitation à parer Tammuz et à lui faire jouer de la flûte avec ses pleureurs et ses pleureuses, en sorte qu'aux sons de cet autre Orphée « les morts remonteront, ils respireront l'encens¹ ». Et c'est tout. On comprend que, dans sa très consciencieuse étude, Zimmern ne parle qu'avec beaucoup de réserves du retour de Tammuz à la vie et des fêtes qui l'auraient commémoré².

Les témoignages rencontrés en terrain sémitique, comme les analogies qu'on y pourrait invoquer, s'accordent donc avec les témoignages émanés du monde grec et leur examen permet de conclure au moins que l'existence d'une fête de la résurrection d'Adonis n'est pas sûrement attestée en dehors d'Alexandrie.

*
* *

En Égypte même, où Origène et saint Cyrille attestent son existence, cette fête était-elle ancienne ? Il ne paraît pas qu'elle le fût beaucoup. On possède pour le III^e siècle avant J.-C. un témoignage précieux : c'est l'Idylle où Théocrite décrit les Adonies au temps de Ptolémée II. Or, il n'y est fait aucune allusion à une fête de la résurrection qui succéderait aux fêtes de deuil. Il y a bien un jour de joie, mais c'est celui par où débute la solennité et où l'on célèbre l'union de Cypris et d'Adonis ; au reste, notre texte est le seul témoignage qu'on ait de cette fête nuptiale. Mais le lendemain, cheveux épars et le sein nu, la ceinture déliée laissant la robe leur battre les talons, les femmes en chantant le thrène vont porter l'image d'Adonis à la mer. Là s'arrêtent les actes rituels et le morceau s'achève par un « au revoir, à l'année prochaine ! » Puisque Adonis tour à tour habite la terre et les enfers, il reviendra : « Accorde-nous ta bienveillance maintenant, cher Adonis, et garde-la nous pour une année nouvelle ; avec joie nous t'avons accueilli maintenant, Adonis ; et, lorsque tu viendras, en ami nous t'accueillerons³. »

Les scolastes de Théocrite non plus ne connaissent pas

1. Dans DHORME, *Choix de Textes...*, pp. 339-341.

2. H. ZIMMERN, *Der babylonische Gott Tamûz*, p. 28 : « Neben der Klage um den verschwundenen Tamûz kommt aber — so scheint es — in den Tamuzliedern auch der Jubel um den wieder zur Erde zurückgekehrten Tamûz zum Ausdruck » ; p. 33 : « Das gelingt ihnen (Ishtar und Geštinanna) — so scheint es — auch schliesslich, Tamûz — so dürfen wir wohl annehmen — steigt wieder zur Oberwelt empor, kehrt wieder zum Leben zurück. » Cf. p. 39 (conclusion). C'est moi qui souligne.

3. Id., xv, vv. 143-144, trad. Ph. LEGRAND.

de fête de la résurrection. L'« hypothèse » de l'Idylle dit seulement que c'est la coutume des Alexandrins, aux Adonies, de parer une image d'Adonis et de la porter à la mer avec tous ses ornements¹. Ils savent cependant qu'Adonis doit remonter de l'Achéron, mais ce retour ne s'effectuera qu'après une année révolue².

Dans une étude importante³, M. Glotz a soutenu des conclusions différentes. Selon lui, la description de la fête par Théocrite est incomplète, elle omet un dernier épisode qui est celui de la résurrection, et qui, célébré le lendemain du deuil, faisait de la solennité un *triduum*. Il a construit cette thèse sur l'interprétation qu'il donne d'un papyrus du III^e siècle avant J.-C. qui nous a conservé les dépenses journalières d'un Égyptien du Fayoum⁴. Le 6 d'un mois indéterminé, le compte porte des frais de barbier plus élevés qu'à l'ordinaire. Le 7, notre homme a acheté en quantités insolites des fruits et des volailles et une guirlande pour Adonis στεφανια τῷ Ἀδωνει. Le 8, il a repris un bain et n'a acheté qu'un peu de légumes. Le 9, enfin, il a payé deux oboles pour le δεικτηριον et a acheté une couronne, στεφανοι. M. Glotz a rendu la vie à ces comptes de ménage en fixant le sens, la valeur et l'intérêt de chaque notation, et il s'en est servi pour donner de l'Idylle de Théocrite un commentaire inattendu. L'indication de la « guirlande pour Adonis » lui a servi de clé : cette guirlande et les autres emplettes du même jour sont des offrandes qui doivent orner le lit de parade du jeune dieu. Si le barbier a coûté si cher la veille, c'est parce qu'il fallait avoir la rasure rituelle, et si l'on dépense si peu le lendemain, c'est parce que c'était un jour de deuil où l'on jeûnait. Mais, le jour suivant, on allait couronner en tête au δεικτηριον, c'est-à-dire au spectacle, pour y voir jouer le « mystère » de la résurrection d'Adonis.

L'érudition et l'ingéniosité de M. Glotz, qui sont grandes, rendent la lecture de cette étude attrayante et fort instructive, mais les conclusions où elles veulent nous contraindre sont inadmissibles⁵. Si l'on fait servir le papyrus à commenter

1. κοσμεῖν εἰδῶλα τοῦ Ἀδωνίδος καὶ μετὰ τῶν ὑπερχουσῶν ἐπὶ τὴν θάλατταν κομίζειν.

2. Scol. sur vv. 103, 136, 143.

3. G. GLOTZ, *Les fêtes d'Adonis sous Ptolémée II*, dans la *Revue des Études Grecques*, 1920, pp. 169-222.

4. *Flinders Petrie*, III, 142.

5. Cf. les remarques du P. LAGRANGE, *RB*, 1922, pp. 309 ss.

l'Idylle, il ne doit pas la contredire ; or, nous avons vu que les Adonies telles que Théocrite les dépeint ont pour dernier épisode la lamentation funèbre, et qu'il ne laisse point de place pour une solennité joyeuse qui y aurait fait suite. Il faudrait aussi expliquer pourquoi la description de Théocrite aurait été incomplète. Aurait-il été mal informé ? Mais il vit à Alexandrie même, à la cour de Ptolémée, dont il est le familier. Était-il retenu par le secret mystique, par l'interdiction de révéler aux profanes un *ἱερὸς λόγος* ? C'est improbable ; en tout cas pouvait-il se permettre une allusion, ou ne pas laisser supposer le contraire de ce qui était. Il est de bonne méthode d'expliquer un texte obscur par un texte plus explicite ; il faudrait ici expliquer le papyrus par Théocrite.

On peut encore opposer à M. Glotz une raison plus fondamentale. Le mythe d'Adonis illustre la mort et la renaissance annuelle de la végétation. Peu important présentement les dates, qui ont pu varier selon qu'on se représentait Adonis comme signifiant la verdure printanière, les céréales ou les fruits, il reste que le culte avait à commémorer le départ et le retour du dieu. Comme ces deux événements étaient séparés par le temps qu'exige le cycle de la végétation, on ne pouvait les célébrer dans une même solennité qu'en les bloquant artificiellement. On pouvait, au printemps, célébrer le retour d'Adonis, et aussitôt après, par anticipation, sa mort. On pouvait aussi célébrer en été, ou en automne, la mort du dieu, suivie de son retour anticipé. Cette dernière hypothèse semble s'être vérifiée, comme on a vu, à Alexandrie aux temps d'Origène et de saint Cyrille. Mais une autre combinaison était encore possible : on pouvait retarder le retour du dieu et ne le célébrer qu'aussitôt avant la fête de son départ. Or, c'est exactement ce que suppose l'Idylle de Théocrite. C'est le douzième mois seulement que les Heures ramènent Adonis de l'intarissable Achéron¹. L'indication ne concerne pas l'époque du retour, qui, l'année commençant le 1^{er} octobre, se placerait en septembre, mais elle signifie que le retour n'a lieu qu'après une année révolue. Les scolastes n'ont pas manqué de noter cette infidélité à la légende, qui partageait en parties plus égales le séjour d'Adonis sur terre et aux enfers². Elle s'excuse par une nécessité cultuelle : la fête de la mort et des funérailles qui

1. Vv. 102-103.

2. Scol. sur v. 103 ; cf. sur v. 136.

se célébrait, mettons en novembre comme M. Glotz¹, ou en plein été comme Baudissin², avait attiré à elle la fête du retour. On l'imaginait comme l'union d'Adonis et de Cypris, mais la fête nuptiale était de courte durée et faisait bientôt place au deuil. Cela étant, on comprend que Théocrite ne parle pas de fête de la résurrection : il ne pouvait pas y en avoir. La succession « retour-départ » exclut celle « départ-retour », et encore davantage est-il impossible de songer à une combinaison « retour-départ-retour », comme serait le *triduum* que reconstitue M. Glotz. Si vraiment l'Égyptien du papyrus est allé au spectacle le lendemain du deuil d'Adonis, il n'y a pas vu jouer la résurrection du dieu.

Ainsi la fête attestée par Origène et saint Cyrille n'existait point encore au temps de Théocrite. Il est aisé de discerner sous quelle influence elle fut introduite. On a pu voir déjà dans la première partie de cette étude comment les légendes et les cultes d'Adonis et d'Osiris s'étaient trouvés en contact et comment ils s'étaient mêlés. Alexandrie était un lieu de rencontre obligé des deux divinités, et le syncrétisme y devint avec le temps de plus en plus complet. Le rituel d'Adonis, qui comportait la célébration annuelle de la mort du héros, pouvait aisément recevoir, comme une greffe, un rite de résurrection. Il n'est pas besoin de rappeler combien l'idée de « renaissance » avait une place importante dans la légende et dans le culte d'Osiris. Les textes hiéroglyphiques sont sans doute fort concis sur ce point, à cause peut-être du « religieux silence » dont ces mystères veulent être enveloppés³, mais on peut les éclairer par les monuments figurés et les témoignages des anciens. Dans les temples de Dendérah et de Philae, on voit représentée la façon dont Osiris, embaumé par Isis, revient peu à peu à la vie. Diodore appelle la déesse : la magicienne « qui inventa le remède qui donne l'immortalité⁴ », et de nombreux auteurs font allusion aux fêtes joyeuses qui célébraient l'« invention » d'Osiris⁵.

1. L. c., pp. 213 ss.

2. L. c., p. 124.

3. Cf. HÉRODOTE, II, 170.

4. DIODORE, I, 25.

5. LACTANCE, *Divin. Inst.* I, 21 (P. L., VI, 235 = C. V. XIX, 82, éd. BRANDT) ; TERTULLIEN, *Adv. Marc.* I, 13 (P. L., II, 261 = C. V., XLVII, 307, éd. KROYMANN) ; MINUCIUS FELIX, *Octavius*, 22 (P. L., III, 302-303 = C. V., II, 31, éd. HALM) ; SAINT AUGUSTIN, *De Civ. Dei*, VI, 10 (P. L., XLI, 191 = C. V., XL, 295-296, éd. HOFFMANN).



On conclura que la fête de la résurrection d'Adonis, dont on n'a point l'attestation certaine en dehors d'Alexandrie et avant le II^e-III^e siècle de notre ère, est un emprunt tardif au culte d'Osiris. Encore, en parlant de « résurrection », faut-il s'entendre. Le mot se trouve chez des auteurs chrétiens. Les critiques qui sont fort difficiles pour recevoir les témoignages où les Pères de l'Église dévoilent certaines turpitudes des religions à mystères, devraient se demander si, dans le cas, ils n'ont pas exprimé une notion païenne par un terme chrétien qui y correspond mal. Que veut-on dire en parlant d'Osiris « ressuscité » ? Simplement ceci, que, grâce aux soins d'Isis, il pourra mener outre-tombe une vie qui sera un décalque assez parfait de l'existence terrestre. Il ne reviendra jamais parmi les vivants et ne régnera que sur les morts. « Osiris vivra à jamais. Toutefois, cette vie nouvelle est celle d'un roi retiré du monde, d'un héros divinisé, qui, tout en restant le protecteur de sa race, laisse la direction des affaires à son successeur¹. » Ce dieu ressuscité est, au vrai, un dieu « momie ».

La « résurrection » d'Adonis n'est pas plus consistante. On peut — comme je crois qu'il faut le faire — en restreindre la célébration à l'Égypte et à une époque tardive, on peut, en majorant indûment le témoignage de Lucien, admettre une fête analogue en Syrie à une période plus ancienne, mais jamais, il n'y faudra mettre le sens précis auquel le christianisme nous a habitués.

Post-scriptum. — On pourrait s'étonner de ne pas voir intervenir dans cette étude les textes de Râs-Shamrâ, sur la découverte desquels les lecteurs de la *RB* sont suffisamment informés. Sans doute, ces textes, témoins autochtones et fort anciens (probablement XIV^e siècle), seront-ils des documents capitaux pour la matière qui nous occupe. Mais ils ont été jusqu'ici publiés avec trop de parcimonie et leur interprétation est encore trop incertaine pour qu'on puisse en tirer avec quelques sécurité les éléments d'une synthèse. M. Dussaud s'y est cependant essayé dans un article de la *Revue de l'Histoire des Religions* (nov.-déc. 1931, pp. 353-408 : *La mythologie Phénicienne d'après les tablettes de Ras-Shamra*), où il étudie les fragments publiés par M. Virolleaud, *Un Poème phénicien de Ras-Shamra: la lutte de Môt, fils des dieux, et d'Aleïn, fils de Baal* (dans *Syria*, XII, 1931, pp. 193-224), Une telle utilisation paraît prématurée et pourrait

1. A. MORET, *Le Nil...*, p. 104.

bien amener des mécomptes. M. Dussaud retrouve Adonis à la fois dans les deux héros concurrents du poème : Môt qui est une divinité des troupeaux et des moissons, et Aleïn qui apparaît plutôt comme une divinité des pluies et des sources. Ces deux personnages divins, réunis en un, auraient donné naissance à la figure complexe d'Adonis. Et l'on aurait ainsi, à une haute époque, en Phénicie, non plus un seul, mais deux dieux morts et ressuscités. On pourrait discuter déjà sur la « résurrection » d'Aleïn, et plus encore sur celle de Môt ; mais il est bien probable que ni Aleïn ni Môt ne sont Adonis. M. Virolleaud annonce en effet dans une *Note complémentaire sur le poème de Môt et Aleïn* (*Syria*, XII, 1931, pp. 350-357) qu'il a retrouvé dans un autre poème, Adonis appelé une fois par son titre d'Adôn, et deux fois par son épithète de Na'man. Il traduit l'un des textes : « lorsque pleure (et) gémit Na'man (qui est) le *hlm* de El » (*l. c.*, p. 356, n. 3), ce qui n'est certes pas de nature à infirmer les conclusions de notre étude. Mais attendons la publication intégrale des textes pour avoir une base suffisante d'induction.

SUR LE VOILE DES FEMMES DANS L'ORIENT ANCIEN

A PROPOS D'UN BAS-RELIEF DE PALMYRE*

Dans une livraison récente de *Syria*¹, M. Seyrig a commenté avec beaucoup de finesse et de science quelques bas-reliefs découverts pendant les travaux que dirige M. Amy dans le Temple de Bêl. Ce sont les épaves du péristyle de la *cella*. Le morceau qui doit nous occuper provient d'une des poutres trapézoïdales en pierre, qui reliaient le mur de la *cella* à la colonnade et supportaient les dalles de la couverture. Il porte l'une des plus mystérieuses représentations de la série (pl. IX, 1). La poutre est brisée, mais la scène qui s'y déroulait était manifestement une procession, dont les acteurs semblaient se diriger vers le Temple. Telle que nous l'avons conservée, elle débute à gauche par un groupe très abîmé où l'on reconnaît avec peine une femme agenouillée devant un personnage vêtu d'une cuirasse à lambrequins. Derrière elle s'avancent un petit cheval dont la longe traîne à terre, puis un chamelier et sa bête. Le chameau, richement harnaché, porte un palanquin qui paraît contenir un objet allongé dont l'extrémité dépasse à l'avant. A droite et à gauche de ce défilé, deux groupes de femmes se tiennent de face, l'un des groupes en retrait, comme seraient des spectatrices (Pl. IX, 2). Entre elles, au-dessus du petit cheval, quatre personnages de face font également figure d'assistants et paraissent accueillir la procession avec des gestes d'enthousiasme ou d'admiration. Dans ce tableau, dont l'interprétation est difficile et dont M. Seyrig a étudié tous les éléments, un détail seulement retiendra notre attention : les femmes sont voilées, aussi sévèrement que les plus strictes des musulmanes.

* Article publié dans la *Revue biblique*, XLIV, 1935, pp. 397-412.

1. H. SEYRIG, *Bas-reliefs monumentaux du Temple de Bêl à Palmyre*, dans *Syria*, XV (1934), pp. 155-186.

C'est une représentation étonnante, absolument unique non seulement dans l'art palmyrénien mais dans tout l'art de l'Asie Antérieure. Elle mérite, semble-t-il, d'être étudiée spécialement.

M. Seyrig a refusé avec raison d'y reconnaître un costume de deuil : quelques traces de couleur témoignent que ces voiles et les longs vêtements qu'ils ne cachent qu'en partie étaient de tons éclatants et variés, et l'on sait aussi que, dans les cérémonies funèbres, les Palmyréniennes se découvraient et se meurtrissaient le sein. On ne peut songer non plus à une sorte de voile d'initiation, comme l'usage en est attesté en Grèce par certaines représentations relatives aux mystères ou au mariage — qui est aussi une initiation¹ —. Car d'une part les hommes n'en devraient pas être exempts, et, d'autre part, il serait attribué aux acteurs de la scène religieuse plutôt qu'à des assistants. Sans proposer pour le voile de nos spectatrices cette valeur proprement liturgique, M. Seyrig incline à lui donner une signification religieuse, et il pense que « la cérémonie représentée sur notre relief comportait pour les femmes l'interdiction de jeter les yeux sur quelque objet sacré, dont elles auraient souillé la pureté, ou qui eût souillé la leur² ».

Cette conclusion prudente est sans doute plausible, encore qu'il semble y avoir une certaine contradiction à admettre tout à la fois que ces femmes sont des spectatrices et qu'elles n'ont pas le droit de voir l'objet sacré. Mais M. Seyrig a peut-être écarté trop vite l'idée que ces femmes sont voilées, tout simplement parce que c'était leur manière habituelle de paraître en public.

Le costume féminin dans la Grèce antique pouvait comporter un voile de tête, *καλύπτρα*, mais il semble avoir été rarement porté : on lui substituait le repli du péplos ou le pan de l'himation, ramenés sur la tête. Encore ne couvrait-on ainsi que la coiffure et le front. Du moins pour l'ordinaire, car certaines statuettes de Tanagra, de Myrina ou d'Alexandrie représentent des femmes drapées dans l'himation dont le pan est passé sur les cheveux et ramené devant le visage de manière à cacher la figure et à ne laisser découverts que

1. Cf., par exemple, *Dict. des Antiquités*, s. v. *Velamen*, fig. 7343 ; F. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain*⁴, fig. 13 et pl. xvi. — S. REINACH a étudié certains rites de voilement dans *Le voile de l'oblation* (*Cultes, mythes et religions*, 1, pp. 299-311).

2. *L. l.*, p. 165.

les yeux¹. Il n'est pas douteux que cette pose n'ait eu d'abord une signification religieuse et n'ait symbolisé l'affliction et le silence mystique de Déméter. Mais elle est devenue aussi et souvent une simple marque de deuil ou un caprice de la mode. Déjà Dicéarque rapporte que les Béotiennes se couvrent le visage avec l'himation, à la façon d'un masque de comédie (προσωπίδιον), ne réservant que les yeux². C'est évidemment une singularité pour lui, comme est pour Plutarque l'usage qu'ont les Chalcédoniennes de se voiler une joue lorsqu'elles rencontrent un étranger, principalement un magistrat³. Du moins, cette coutume était ancienne, puisque la tradition en faisait remonter l'origine à l'époque où Chalcédoine était encore gouvernée par ses rois. C'est aussi comme un vestige d'une antique austérité que Dion Chrysostome rapporte que les femmes de Tarse circulent si bien drapées qu'on ne voit rien ni de leur corps, ni de leur figure, et qu'elles-mêmes ne distinguent pas autre chose que leur route. Ce qui d'ailleurs, au dire de l'impitoyable rhéteur, n'est pas une garantie d'honnêteté, car si leur visage est à couvert leur âme ne l'est point, et de derrière leur voile elles observent avec plus d'acuité, d'un œil, comme les arpenteurs⁴. Peut-être sous ces influences, certaines communautés chrétiennes de Grèce et d'Asie avaient voilé leurs vierges : c'est du moins ce qui paraît ressortir d'un texte de Tertullien au début de son *De virginibus velandis*⁵. De son côté, saint Jérôme se moque des femmes dévotes qui en présence d'un homme gémissent, baissent les paupières et se cachent la face, en libérant à peine un œil⁶. Tout cela, on le voit, ne mène pas loin : ce sont des usages divers et très localisés qui ne permettent pas de conclure à une coutume générale de

1. Cf. E. POTTIER et S. REINACH, *La nécropole de Myrina*, II, pl. xxxvi et I, pp. 422-423, où l'on trouvera quelques références.

2. *Frag. Hist. Graec.*, éd. Didot, II, p. 259, § 18.

3. PLUTARQUE, *Quaestiones graecae*, § 49 : « Διὰ τί ταῖς Χαλκηδοναῖς ἔθος ἐστίν, ὅταν ἀνδράσιν ἀλλοτρίοις ἐντύχωσι, μάλιστα δ' ἄρχουσι, τὴν ἑτέραν περι-καλύπτεσθαι παρείαν ; »

4. DION CHRYSOST., *Or.* xxxiii. Cette référence est déjà donnée par M. Seyrig (*l. l.*, p. 164, n. 5).

5. TERTULLIEN, *De virg. vel.*, II : « Per Graeciam et quasdam barbarias ejus, plures Ecclesiae virgines suas abscondunt. Est et sub hoc coelo (l'Afrique) institutum istud alicubi, ne qui gentilitati graecanicae aut barbaricae consuetudinem illam ascribat. » Les *barbariae Graeciae* (*partes*) désignent l'Asie Mineure.

6. S. JÉRÔME, *Ep. XXII ad Eustochium*, § 27 : « Sunt quippe nonnullas exterminantes facies suas, ut pareant hominibus jejunaire ; quae statim ut aliquem viderint, ingemescunt, demittunt supercilium, et operta facie vix unum oculum liberant ad videndum. »

voilement, encore moins d'établir un rapport avec les femmes de Palmyre.

Aussi bien, n'est-ce pas en pays grec, ou fortement grécisé, qu'il faut chercher des analogies à la représentation de notre bas-relief. Au seul abord, elle évoque le costume des musulmanes de nos jours, et sans nous faire aussitôt conclure à une parenté, cette évidence première indique à notre enquête son correct point de départ.

On croit encore couramment que ce port du voile dans les pays islamiques est une institution de Mahomet. Et c'est bien ce que disaient ou suggéraient déjà d'anciens commentateurs du Qoran. Mais l'inanité de cette tradition a été reconnue, voici un demi-siècle, par Snouck-Hurgronje¹, et de fait les passages que l'on invoque n'ont pas précisément ce sens. Sour. xxxiii, v. 52, ne peut être produit comme une preuve : « Et si vous avez quelque chose à demander (aux femmes du Prophète), demandez-le leur derrière un voile. C'est ainsi que vos cœurs et leurs cœurs demeureront purs. Évitez de faire de la peine à l'Apôtre d'Allah². » Au dire des commentateurs, cette « révélation », comme une bonne part de la Sour. xxxiii, fut motivée par un incident qui marqua le mariage de Mahomet avec Zainab³. Elle ne concerne que les épouses du Prophète, et il y est question proprement d'une « séparation », *hiğâb*, et non d'un voile que porterait la femme⁴. Deux textes sont plus clairs. Sour. xxiv, v. 21 : « Dis aux croyantes qu'elles baissent leurs regards et qu'elles observent la continence, et qu'elles ne fassent voir de leurs ornements que ceux qui sont extérieurs, qu'elles couvrent de leurs voiles leurs seins, qu'elles ne laissent voir leurs ornements qu'à leurs maris, ou à leurs pères, ou aux pères de leurs maris... » Mais on remarquera que l'usage du voile est présupposé, comme il semble l'être à Sour. xxxiii, v. 59 : « O toi, Prophète ! dis à tes épouses, et à tes filles, et aux femmes des croyants, de laisser tomber jusqu'en bas leur

1. S. SNOUCK-HURGRONJE, *Twee populaire dwalingen verbeterd*, dans les *Bijdragen tot de Taal-, Land-, en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië*, V, pp. 365-377 (1886). — Cette étude est maintenant plus facilement accessible, réimprimée dans les *Verspreide Geschriften* du même auteur, I (1923), pp. 305-317.

2. Je cite d'après la traduction d'Ed. MONTET, Paris, 1929.

3. Cf. HIRSCHFELD, *New researches into the exegesis of the Qoran*.

4. Et c'est pourquoi l'on s'étonne que SPRENGER, *Das Leben und die Lehre des Mohammed*², III (1869), p. 77, y rattache le précepte du voilement. — Aussi CAETANI, *Annali dell' Islam*, 20 A. G., § 400.

vêtement de dessus¹. Il sera plus facile ainsi qu'elles soient reconnues² et qu'elles ne soient point offensées. » On doit certes interpréter ce texte comme d'un voilement³, et le commentateur Beidhani a raison d'expliquer : « en couvrant leur visage et leur corps avec leur vêtement, lorsqu'elles doivent paraître en public. » C'est à quoi invite aussi le motif du précepte, sur lequel on reviendra. Mais ce qui importe ici, c'est que cette coutume, sanctionnée par Mahomet, n'est pas donnée comme radicalement nouvelle.

Si d'ailleurs les passages du Qoran peuvent laisser quelques doutes, ils sont levés lorsqu'on s'avise que le voile des femmes est attesté en Arabie avant l'Islam. Plusieurs passages, dans l'ancienne poésie arabe, y font nettement allusion. Les textes qui suivent sont tous extraits du recueil des poètes arabes compilé par Al-Mufaḍḍal b. Muḥammad au II^e siècle de l'hégire, les *Mufaḍḍaliyât*⁴. La liste en pourrait être allongée en recourant à des *Diwāns* particuliers, mais ceux-ci suffisent pour faire la preuve⁵. Le voile y est appelé *qinā'*, *ḥimār*, ou *naṣīf*. Il peut être blanc, car il évoque chez un poète les cheveux de la vieille (Rabī'ah b. Maqrūm, début du VII^e siècle, M. xxxix, 3), mais on le compare aussi au plumage sombre de l'autruche, qui se couche le soir sur ses œufs (Thalaba b. Su'air, début du VII^e siècle, M. xxiv, 14)⁶. Il est porté par les femmes de bonne race, dès qu'elles sont nubiles. Les jeunes filles sont appelées « celles qui sont dérobées aux regards » (Mu'āwiyah b. Mālik, VI^e siècle, M. cv, 4) ; un poète chante son amie comme « la plus belle de celles qui portent le *ḥimār* », et le commentaire glose « c'est-à-dire la plus belle des femmes » (Al Marrār, début du VII^e siècle, M. xvi, 62). Les coquettes le laissent glisser (Thalaba b. Su'air, M. xxiv, 14) et celle qui veut provoquer un regard amoureux se présente sans voile (Al Musayyab, VI^e s., M. xi, 3). Au contraire, la femme pudique marche à pas tranquilles sans déranger son *qina'* (Aš Šanafara, VI^e s.,

1. Le *ḡilbāb*, cf. p. 412.

2. Ed. MONTET a traduit : « Il sera ainsi plus facile (d'obtenir) qu'elles ne soient pas reconnues. » Cette négation introduite dans le texte est une correction arbitraire qui en fausse le sens et qui paraît inspirée par une conception erronée des motifs qui imposèrent le port du voile, cf. p. 422.

3. Cependant, SNOUCK-HURGRONJE, *l. c.*, n'y paraît pas disposé.

4. Édition LYALL, 3 vol., Oxford, 1918 et suiv.

5. Certains d'entre eux ont déjà été réunis par G. JACOB, *Altarabisches Beduinenleben, nach den Quellen geschildert*², 1897, p. 46.

6. Le *ḥimar* de 'Aīša, femme de Mahomet, était jaune ou rouge.

M. xx, 6). Mais il peut arriver que, surprise au campement par une razzia, elle le perde en fuyant ('Auf b. 'Aṭiyah, vi^e s., M. xciv, 2).

Lorsque la tribu se déplace en grandes randonnées, les femmes sont transportées à dos de chameau dans des litières, *za'īna* ou *hawdağ*, dont les tentures brodées doivent les dérober entièrement à la vue : dans l'histoire de 'Aīša, que nous allons rapporter, les hommes qui doivent charger sa litière sur la monture¹ ne s'aperçoivent pas que l'épouse du Prophète n'y a pas pris place. Pour regarder, les dames percent de petits trous dans l'étoffe (Al Muṭaqqib, fin du vi^e s., M. lxxvi, 11). Mais il advient aussi que les rideaux mal joints permettent aux yeux indiscrets d'apercevoir les occupantes (Bišr b. Abī Ḥāzim, vi^e s., M. cxviii, 7 ; 'Amr b. Al Ahtam, début du vii^e s., M. cxiii, 2). Voile et litière témoignent du même souci de clôture sévère à quoi étaient astreintes les femmes de bonne naissance, et l'une des conséquences — mais non pas l'une des raisons — de cette protection était de leur conserver une peau délicate et un teint clair que les trouvères célèbrent, à l'encontre des servantes et des filles esclaves, travaillant découvertes aux soins extérieurs.

Ces allusions des poètes arabes sont confirmées par certains traits historiques ou traditionnels des débuts de l'Islam ou antérieurs à lui. 'Aīša, l'épouse préférée de Mahomet, a raconté elle-même une petite aventure dont souffrit beaucoup sa réputation, et son récit sans doute enjolivé a été recueilli par Buḥari². Elle accompagnait son mari dans l'expédition de Moraisi. Elle voyageait voilée³, dans une litière. Une fois qu'elle s'était écartée du campement pour chercher un collier qu'elle avait perdu, on chargea sa litière sans remarquer que celle-ci était vide. Lorsqu'elle revint, elle ne trouva plus personne ; elle s'assit en attendant qu'on la vienne chercher et s'endormit, sans son voile (*himār*). Un jeune guerrier qui s'était attardé lui aussi la reconnut et la réveilla. 'Aīša, sans prendre le temps de remettre son *himār*, tira aussitôt sur son visage la partie antérieure de son *ğilbāb*, grande pièce d'étoffe qui se posait sur la tête et retombait

1. Cf. aussi 'Alqamah, M. cxv, 4.

2. Le passage est traduit et commenté dans A. SPRENGER, *Das Leben und die Lehre Mohammed*³, III, pp. 63 ss.

3. Le récit ajoute ici : « car le précepte du voilement des femmes avait déjà été révélé », ce qui est contraire à la tradition qui le rattache au mariage avec Zainab, lequel fut célébré au retour de cette campagne. Voyez cependant HIRSCHFELD, *New researches*...

en enveloppant le corps¹. Elle monta sur le chameau qu'on lui présentait et rejoignit la caravane à la halte suivante, où l'on ne s'était pas encore aperçu de son absence.

Une autre anecdote, antérieure à l'Islam, est plus instructive encore. Elle est rapportée par l'*Ağāni*². Nâbîga, poète de la seconde moitié du vi^e siècle, était le familier de Nu'mân, roi de Hira. Un jour qu'il pénétrait dans le palais dont il avait le libre accès, il y rencontra à l'improviste la reine Mutağarrida. Celle-ci, de surprise, laissa tomber son voile (*naşîf*). Pendant qu'elle le ramassait et ne voulant pas que même en ce court instant son visage restât découvert³, la reine se couvrit avec la main et l'avant-bras, qu'elle avait si florissants qu'ils suffirent à la cacher. Le poète charmé fit de cet incident le sujet d'une de ses plus célèbres chansons⁴, qui parvint aux oreilles du roi et causa, dit-on, sa disgrâce.

Nous retiendrons encore un trait, détaché de l'histoire des martyrs chrétiens de Nağran (au nord du Yémen), persécutés par les Juifs au début du vi^e siècle. Le récit s'en trouve dans une lettre de Siméon, évêque de Beit-Arsham, très peu postérieure aux événements. On y lit qu'après la mort de S. Aréthas, son épouse Ruma fut conduite devant le roi persécuteur et que celle-ci enlevant son voile adressa, la tête découverte, une exhortation aux femmes présentes. Ce dont tout le monde fut stupéfait, « car depuis qu'elle était jeune fille, aucun homme n'avait vu son visage⁵ ».

Ces textes et ces faits prouvent à l'évidence qu'au siècle qui a précédé l'Islam le voilement des femmes était déjà une coutume très répandue en Arabie. Mais on peut montrer aussi qu'elle était fort ancienne. La Mishna, au traité *Shabbath*, vi, 6, donne un règlement sur les accessoires de toilette qu'une femme peut porter sur elle le jour du sabbat. Elle statue, entre autres choses, que les juives de Médie peuvent

1. Dans la description que nous avons conservée de la garde-robe de 'Aîša, le *himâr* et le *jûlbâb* sont bien distingués, cf. SPRENGER, l. c., III, p. 62.

2. *Kitâb el Ağāni*, 2^e éd. du Caire, IX, pp. 164-165.

3. Où l'on voit que le *naşîf* peut être, comme le *himâr* de 'Aîša, une pièce spéciale du vêtement qui s'attache au-dessous des yeux, comme font aujourd'hui les musulmanes d'Égypte.

4. *Diwân* de Nâbîga, éd. DERENBOURG, n° XIV.

5. La lettre de Siméon a été éditée par J. S. ASSEMANI, *Bibliotheca Orientalis*, I, pp. 364-379. Notre passage se trouve à la p. 369. Le texte syriaque y est accompagné d'une version latine assez libre qui a été elle-même traduite en français par D. LECLERCQ, *Les martyrs*, IV, pp. 180-189. L'anonyme *Martyrium S. Arethae* (*Acta Sanctorum* d'octobre, X, pp. 661-672) glose un peu le fait, mais l'auteur ne semble pas avoir eu d'autre source.

porter une sorte de turban, et que « les juives d'Arabie peuvent sortir voilées¹ ». Elle ajoute que ce ne sont que quelques cas retenus par les rabbins parce qu'ils sont plus courants. Le terme רעלות, que je rends par « voilées » avec les derniers traducteurs de la Mishna, est difficile et les commentateurs sont divisés, mais Rashi a sans doute raison de penser qu'il s'agit d'un voile qui couvre toute la face en laissant les yeux libres². C'est le *himâr* ou le *našif* que nous avons vu porté par les païennes et les chrétiennes d'Arabie et que les juives qui y séjournaient avaient adopté³. Mais comme c'était un vêtement supplémentaire qu'elles prenaient pour sortir, les rigoristes pouvaient se demander s'il n'était pas une transgression de la loi sabbatique. Je ne vois pas pourquoi Schwab a traduit : « porter le voile épais », car un mot de la même racine רעלות, *hapax* d'Isaïe, III, 19, est expliqué dans un autre passage du Talmud par כלבידיא, correspondant au grec χλανίδιον, qui désigne un vêtement d'étoffe fine porté par les femmes⁵.

Un témoignage à peu près contemporain de celui de la Mishna nous est fourni par Tertullien. Dans le *De virginibus velandis*, il fait honte aux chrétiennes et leur propose en exemple les femmes païennes d'Arabie qui se voilent de telle sorte qu'elles cachent tout leur visage, en ne libérant qu'un œil, préférant jouir d'une lumière diminuée plutôt que de s'exposer aux regards. Il est d'ailleurs l'écho d'une source plus ancienne puisqu'il cite la réflexion qu'une princesse romaine fit à ce sujet⁴.

1. יצאות ערכיות רעלות.

2. En arabe *ra'l* peut désigner un voile fait en deux parties réunies par une fibule à la hauteur des yeux et dont l'une était rejetée sur la tête, l'autre cachant le bas du visage (FREYTAG, s. v.).

3. Il y a peu d'années encore, les Juives du Yémen ne sortaient que voilées d'une sorte de mouchoir qui laissait les deux yeux libres. Cf. Y. SÉMACH, *Une mission de l'Alliance au Yémen* (Alliance juive universelle), 1910, pp. 24 et 88. De même aujourd'hui, en certaines villes spécialement islamiques de Syrie et de Palestine, il arrive aux chrétiennes de se voiler comme des musulmanes.

4. *J. Shabb.*, VI, 4, 59. Il est vrai que S. KRAUSS, *Griechische und lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrasch und Targum*, II, p. 291, corrige en כלדוניא = χλαδών, bijou ou ornement de femme. Et de fait, « voile » étonne un peu dans le contexte immédiat d'Is., III, 19, mais les exégètes modernes s'accordent sur cette traduction et invoquent l'ar. *ra'l*. La traduction aberrante des LXX témoigne seulement qu'ils étaient en face d'un terme qu'ils ne connaissaient pas. Quoi qu'il en soit d'ailleurs du texte unique d'Isaïe, le Talmud à l'endroit cité pense certainement à une étoffe.

5. TERTULL., *De virg. vel.*, XVII : « Judicabunt vos Arabiae feminae ethnicae, quae non caput sed faciem quoque ita totam tegunt ut, uno oculo liberato,

Il est donc assuré que les femmes arabes portaient le voile au début de notre ère, et nous rejoignons ainsi de peu l'époque où furent sculptés les bas-reliefs de Palmyre¹. Comme d'autre part — si l'on écarte les témoignages peu probants recueillis en pays grec — tous nos textes se rapportent à l'Arabie, on est enclin à penser que les énigmatiques figures qui apparaissent sur la poutre historiée du Temple de Bêl représentent des femmes arabes en costume d'extérieur. Sans doute, elles n'ont pas le *himâr* qui laisse les yeux découverts, mais elles peuvent s'être voilées avec leur *ġilbâb* comme nous l'avons vu de 'Aïša et comme Mahomet le prescrit aux croyantes, Sour. xxxiii, 59². Il était d'une étoffe assez fine pour qu'elles puissent voir au travers, comme font aujourd'hui les musulmanes de Palestine et de Syrie.

Il y a d'ailleurs en ce tableau d'autres traces d'arabisme et M. Seyrig en a relevé quelques-unes : le chameau qui évoque les processions liturgiques antérieures à l'Islam, le pavillon écarlate si semblable à la *qobba*, et jusqu'à l'attitude du chamelier, qui rappelle la fierté avec laquelle les chefs conduisaient l'animal porteur des divinités de la tribu³. Pourquoi n'y pas ajouter le voile des femmes ? Et peut-être deux autres détails auxquels s'est heurtée l'exégèse de M. Seyrig sont-ils à interpréter de la même manière. Les autres personnages du second plan, qui font figure

contentae sint dimidiam frui lucem, quam totam faciem prostituere, quas propterea infelicissimas ait Romana quaedam regina, quod adamare magis quam adamari possint. » Ce texte est cité par M. SEYRIG, *l. c.*, p. 164, n. 4, qui l'emprunte à WELLHAUSEN, *Reste arabisches Heidentums*², p. 196. — Il avait déjà été recueilli par S. ASSEMANI, dans un ouvrage médiocre intitulé *Saggio sull' origine, culto, letteratura e costumi degli Arabi avanti il pseudo profeta Maometto*, Padoue, 1787, p. LXXII. Cet opuscule ne m'était pas accessible à Jérusalem, et je dois ce renseignement à l'obligeance extrême de M^{re} Tisserant, Pro-Préfet de la Bibliothèque Vaticane.

1. Le Temple de Bêl a été dédié en 32 ap. J.-C., cf. CANTINEAU, *Syria*, XIV (1933), p. 171.

2. Ces différentes manières de se voiler ont subsisté côte à côte en Arabie à l'époque moderne, cf. NIEBHUR, *Descr. de l'Arabie*, trad. franç., 1779, I, p. 93 : « [Les femmes] du Hedjaz, comme celles d'Égypte, se couvrent le visage d'un linge étroit qui au moins laisse les yeux libres. Dans quelques endroits du Yémen, elles ont sur la tête un grand voile qu'elles baissent sur le visage lorsqu'elles sortent, et le tiennent de façon qu'à peine on leur voit un œil. A Sana, Taâs et Mokha, elles ont le visage couvert d'une gaze, qui chez plusieurs de Sana est brodée en or. »

3. On pourrait rapprocher aussi de l'objet suspendu au cou du chameau les lunules dont les Madianites ornaient leurs bêtes (Jg, VIII, 21 et 26), ou les grelots par lesquels les anciens Arabes conjuraient le « mauvais œil » (WELLHAUSEN, *Reste...*², p. 165).

d'assistants, ont la tête découverte, et leurs cheveux défaits dont les mèches s'emmêlent, font autour d'eux comme une auréole. En contraste avec les boucles bien composées des bustes palmyréniens, ce manque de soin a peut-être la valeur d'un signe distinctif. Précisément, les anciens poètes arabes parlent parfois du désordre causé dans la chevelure par les randonnées aventureuses et le port prolongé de la coiffure. Un nomade qui court les pistes ne donne pas autant d'attention à sa toilette. Ces quatre spectateurs ne seraient-ils pas aussi des Arabes ? Ainsi s'expliquerait par surcroît un autre trait de leur costume : ils portent de la main gauche¹ un objet cylindrique, trop grand pour être un rouleau — dont on ne verrait pas l'opportunité ici — trop petit pour être une canne. On pourrait y reconnaître le bâton court avec lequel les chameliers dirigent leur bête, auquel ils tiennent beaucoup et par quoi il leur arrive de prêter serment², ou encore le petit bâton de commandement qui est aujourd'hui l'attribut de certains cheikhs bédouins et qui sert de sceptre à ces roitelets du désert.

Si l'on accepte ces rapprochements, le tableau acquiert une belle unité : il représente une cérémonie arabe, qui se déroule devant des spectateurs arabes en costume indigène. Et du coup, l'on s'explique mieux la présence de ces assistants. Le schématisme de la sculpture monumentale néglige pour l'ordinaire les personnages accessoires, mais ici l'artiste a pu les utiliser pour rehausser le caractère original du sujet qu'il avait mission de dépeindre et lui servir de légende parlante. Cela n'exclut pas pour autant qu'il s'agisse d'une liturgie palmyrénienne, car les divinités arabes avaient une large place dans le culte. Cela n'exclut pas davantage que la scène se passe à Palmyre, car la ville était un lieu de transit et un centre d'attraction pour les nomades et d'ailleurs les Arabes y étaient installés nombreux au premier siècle. Il serait téméraire de vouloir préciser davantage.

Je ne voudrais cependant pas rejeter absolument l'hypothèse que les femmes voilées puissent être des Palmyréniennes. Elles ont pu emprunter un détail d'habillement aux Arabes comme on avait adopté leurs dieux. De fait, elles portent

1. Le premier à gauche le tient passé dans sa ceinture.

2. Sans doute, il est ordinairement plus grand que l'objet porté par les quatre spectateurs, mais moins long que la grosse canne (?) que tient, sur notre relief, le solennel conducteur du chameau.

les mêmes pièces du vêtement féminin que nous connaissons par d'autres monuments de Palmyre. On voit paraître ce qui semble le bas d'une longue tunique descendant jusqu'aux pieds, mais qui est au vrai la partie inférieure de l'himation, drapé de manière à envelopper tout le corps à partir de la ceinture. Les analogies fournies par les reliefs funéraires¹ et par les fresques² ne laissent subsister aucun doute, et l'on y retrouve la même façon caractéristique de traiter les plis. Quant au grand voile avec lequel elles se dissimulent entièrement, il peut être celui qu'on retrouve ailleurs posé sur la tête et descendant sur les épaules et le long du corps. La manière dont nos spectatrices retiennent de la main gauche une partie du leur, l'étoffe retombant en forme de boucle (pl. IX, 2), la elle-même de bons parallèles (pl. X, 3)³. Que ce vêtement fût assez ample pour se voiler, c'est ce que manifestent l'abondance des plis et le flou du drapé dans nombre de bustes en pierre⁴. Le fait apparaît plus nettement encore dans les fresques où l'artiste était plus libre, n'ayant pas à maîtriser une matière dure⁵, et il est spécialement évident dans le tableau du « Sacrifice de Conon », trouvé à Doura⁶. On y voit (pl. X, 4) une jeune fille habillée d'un grand voile dont les pans, ramenés par-devant à la hauteur de la ceinture, ne laissent découverts que le visage et une partie du buste. Sur la tête, au-dessus de l'échafaudage d'une coiffure compliquée, il forme un bourrelet de plis. On songe naturellement au voile des premières communiantes, et comme celui-ci il pouvait certainement se rabattre sur le visage. Le contraste de ses couleurs, plis clairs sur fond rose, et ses molles retombées indiquent d'autre part qu'il était d'une étoffe fine, presque transparente, qui ne devait pas arrêter la vue.

On demandera pourquoi, si les Palmyréniennes étaient généralement voilées, nous n'en avons pas d'autres exemples

1. Cf. CHABOT, *Choix d'inscriptions de Palmyre...*, pl. xxvii, 11, pl. xxviii, 16.

2. A Palmyre : tombeau de Hairan, INGHOLT, *Quelques fresques récemment découvertes à Palmyre* (Extr. des *Acta Archaeologica*, Copenhague, 1932), pl. iii ; Magârat el Djedideh, CHABOT, *Choix...*, pl. xvi, 1 et 2, ou STRZYGOWSKI, *Orient oder Rom*, fig. 3.

3. CHABOT, *Choix...*, surtout pl. xxvii, 2 et 7 ; pl. xxix, 1 et 4 ; pl. xxx, 10 et 14 ; pl. xxxii, 2 ; INGHOLT, *Studier over Palmyrensk Skulptur*, pl. xi, 4 ; xv, 2 et 3 ; xvi, 1 et 3 ; *RB*, 1905, p. 266.

4. CHABOT, *Choix...*, pl. xxix-xxx ; INGHOLT, *Studier...*, pl. x à xvi, *passim*.

5. Mêmes références que la note 2.

6. F. CUMONT, *Fouilles de Doura-Europos*, pl. xxxi et xxxix.

figurés. La raison de cette carence est peut-être assez simple : toutes les autres représentations féminines veulent être des portraits, où donc le dévoilement s'imposait, et il aura fallu la présence de ces assistantes anonymes sur un bas-relief pour nous révéler ce détail d'habillement. Que ce fût la mode habituelle, j'avais cru en trouver un autre indice dans la pose de nombreuses figures funéraires : la main ramenée à hauteur du visage en écarte le voile, comme si la défunte venait de se découvrir et s'apprêtait à se voiler de nouveau (pl. XI, 3)¹. L'attitude pudique serait comme une discrète excuse pour cette infraction à la règle. Mais ce geste, si gracieux et d'ailleurs si spontanément féminin, est sûrement un héritage de l'art grec. Si l'on dépouille ces Palmyréniennes de leur profusion de bijoux, qui souligne à la fois leur origine orientale et le caractère « nouveau-riche » de la civilisation de Palmyre, et si l'on fait abstraction de la gaucherie d'un art décadent, on reconnaît en elles les sœurs des délicates effigies sculptées sur les stèles funéraires d'Athènes et qui font exactement le même geste². Au surplus les jalons ne manquent pas entre ces représentations si distantes par le temps et par le lieu ; il suffit de citer les pleureuses du sarcophage de Sidon³, une stèle d'Éphèse⁴ et certaines sculptures de Carthage⁵.

La poutre du Temple de Bél se contenterait de ce commentaire, mais il est intéressant de rechercher si la coutume du voilement — ainsi attestée au début de notre ère — s'origine plus haut.

Ce n'est certainement pas un usage juif, et il est significatif que le Talmud n'ait aucun nom spécifique pour désigner le voile⁶. D'après l'Ancien Testament, les femmes paraissent en public, le visage découvert : Sarah en Égypte (Gn., xii, 14-15), Rébecca et le serviteur d'Abraham (Gn., xxiv, 15-16), Rébecca et les gens de Gérar (Gn., xxvi, 7), etc. Si Thamar se voile complètement, c'est pour n'être point

1. CHABOT, *Choix...*, pl. xxvii, xxix à xxxi *passim*; INGHOLT, *Studier...* pl. viii, 1; xiii, 1, 2, 4; xiv, 1, 4; xv, 1, 3; xvi, 2; *RB*, 1902, p. 96; 1905 p. 266.

2. Cf. COLLIGNON, *Les statues funéraires dans l'art grec*, fig. 77, 86, 103 et cf. fig. 90.

3. HAMDY BEY et Th. REINACH, *La nécropole royale de Sidon*, pl. iv-xi.

4. COLLIGNON, *op. cit.*, fig. 181.

5. *Ibid.*, fig. 233-234. — Le même geste est fait par Atargatis sur l'autel d'Hermel, *Syria*, V (1924), pl. xxviii.

6. S. KRAUSS, *Talmudische Archaeologie*, I, p. 189.

reconnue par Juda (Gn., xxxviii, 14-15) et l'on ne peut même pas conclure du texte qu'elle adopte en ce détail la tenue habituelle des prostituées. Un passage¹ est cependant intéressant pour notre objet : lorsque Rébecca arriva de Mésopotamie, elle aperçut de loin Isaac, et descendant de son chameau, « elle dit au serviteur : quel est cet homme qui vient dans la campagne à notre rencontre ? et il dit : c'est mon maître. Alors elle prit son voile et se couvrit » (Gn., xxiv, 65). La jeune fille qui était restée le visage découvert près du puits (Gn., xxiv, 16) et qui voyage de même, se voile maintenant devant Isaac, à qui elle est promise. Le rituel des noces veut en effet que la fiancée reste couverte jusqu'au moment où les nouveaux époux se trouvent seuls², et la coutume est encore observée en certains pays d'Orient. Pour l'époque biblique, il faut peut-être citer aussi plusieurs textes relatifs à la fiancée du Cantique³. Quoi qu'il en soit, il s'agit là d'un cas spécial, d'un voilement transitoire qui ne trouve place que dans les cérémonies du mariage⁴.

Mais n'aurions-nous pas, dans l'art mésopotamien ou hittite, une représentation analogue à celle de Palmyre ? En 1899, dans une courte exploration du Tell Halaf, aux sources du Khabour, le baron von Oppenheim découvrait entre autres choses deux fragments appartenant évidemment à des pièces accouplées. Le morceau le plus complet⁵

1. Il y a aussi, dans l'Histoire de Suzanne (Dn., xiii, 32), un texte intéressant, mais dont je ne sais pas quel usage faire : « οἱ δὲ παράνομοι ἐκέλευσαν ἀποκαλυφθῆναι αὐτήν, ἣν γὰρ κατακεκαλυμμένη, ὅπως ἐμπλησθῶσιν τοῦ κάλλους αὐτῆς » (d'après le grec de Theodotion).

2. Le même usage explique la substitution de Lia à Rachel, Gn., xxix, 23-25.

3. Ct., iv, 1 et 3 ; vi, 7, dont le sens est discuté. — A. JEREMIAS, *Das Schleier von Sumer bis Heute*, p. 13, voudrait même qu'hébr. כְּלָת, assyr. *kallātu*, fiancée, signifîât proprement « celle qui est voilée », mais on ne voit pas sur quoi il fonde cette explication.

4. Je n'ignore pas que ces textes, et d'autres encore, ont été interprétés par la mythologie : Thamar et Rébecca seraient des formes d'Ishtar, déesse de la fécondité, dont le voilement et le dévoilement rythment le changement des saisons et la vie du monde. Ces exégèses qui rappellent les plus beaux jours du Panbabylonisme devraient être défuntes comme lui, depuis longtemps. Elles ont cependant pénétré dans les commentaires (cf. GUNKEL, *Genesis*², p. 415) et les manuels (BENZINGER, *Hebr. Archaeologie*³, p. 83, n. 1) et elles ont trouvé la plus folle expression dans un opuscule d'A. JEREMIAS, *Der Schleier von Sumer bis Heute (Der alte Orient, XXXI, 1-2, 1931)*. « Ishtar voilée », Thamar, Rébecca, Ruth, le vêtement de Joseph et le voile de Moïse, etc., y sont utilisés dans un effarant chaos pour la reconstruction d'un mythe cosmique. Les éléments de cette « synthèse » existaient déjà épars dans l'*Alle Testament im Lichte des alten Orients* du même auteur.

5. Le second fragment ne donnait que le sommet de la tête, la nuque et une partie du visage.

présentait une tête montée sur un bloc quadrangulaire (pl. X, 1). La tête était serrée d'un bandeau dont paraissaient pendre de longues franges terminées en spirale, le même ornement se retrouvait sur le devant du buste, à une main environ au-dessous du menton. La figure ovale et assez plate, sauf le nez d'oiseau, avait une expression mystérieuse que devaient accentuer les yeux incrustés, dont un seul fut retrouvé, gros caillou noir serti de blanc. Par l'une de ces convictions spontanées qui naissent au moment d'une découverte et dont il est difficile de se défaire ensuite, M. von Oppenheim crut voir que cette figure était voilée et qu'elle était montée sur une colonne, à la manière d'un hermès. De là à en faire une *ashéra*, une Ishtar, et une Ishtar voilée, il n'y avait pas loin, et c'est ainsi qu'il la présenta dans la première relation de son voyage¹. Munie de cet état civil, l'« Ishtar voilée » de Tell Halaf, à la fois déesse et pieu sacré, fut adoptée par H. Winckler², qui s'en servit aussi pour expliquer le voile de Moïse³. Jérémias l'accueillit dans son manuel⁴ comme une « étonnante solution » donnée au problème de l'*ashéra* biblique, cependant qu'une reproduction délibérément floue estompait les traits du visage « voilé ». La pierre aussi se transmuait en marbre, on ne sait comment. Marbre, voile et photographie fallacieuse pénétrèrent dans la seconde édition de l'Archéologie de Benzinger⁵, et Friedrich découvrit sur un cylindre un parallèle fantaisiste⁶. En 1908, présentant ses trouvailles à un public plus large, M. von Oppenheim n'était plus aussi sûr que ce buste fût la partie supérieure d'un hermès et non pas l'avant-corps d'un sphinx, mais il tenait fermement au voile dans lequel il retrouvait tous les détails du voile porté aujourd'hui par les femmes de Mossoul, et il en donnait un commentaire mythologique⁷. Une main sacrilège osa enfin dévoiler la déesse et le fit sans ménagement : von Luschan déclara tout net qu'il n'y avait ni voile, ni Ishtar, que le morceau n'était pas en marbre et qu'il ne s'agissait pas d'un pilier. Il en

1. *Zeitschrift der Gesellsch. für Erdkunde in Berlin*, XXXVI (1901), pp. 69-99.

2. *Arabisch-Semitisch-Orientalisch* (M. V. A. G., VI, 1901, 4), pp. 157-158. — Cf. *Die Keilinschriften und das A. T.*³ (1903), p. 276.

3. *Orient. Lit. Zeit.*, 1901, col. 290.

4. *Das A. T. im Lichte des alten Orients*, 1^{re} éd., 1904, p. 237 et fig. 14.

5. *Hebr. Archäologie*² (1907), p. 326, fig. 245.

6. *Beitr. z. Assyriologie*, VI (1906), p. 476, cyl. de Clercq 229.

7. *Der Tell Halaf und die verschleierte Göttin* (*Der alte Orient*, X 1, 1908 pp. 24 ss., 36 ss.

approcha très raisonnablement les bases ornées de sphinx, qu'il avait trouvées à Sendjirli¹. De fait, l'exploration systématique menée à Tell Halaf en 1911-1913 et 1931 a fait retrouver les restes de la pièce, qui apparaît maintenant comme un long sphinx ailé, sous lequel s'abrite une gigantomachie (pl. X, 1 et 2). Mais la mise en garde de von Luschan, perdue dans un récit de fouille, est restée sans écho : l'Ishtar, ou le sphinx, a gardé son voile dans la dernière édition de Benzinger, dans l'opuscule de Jérémias, dans un livre et un article de von Oppenheim². Il faut donc redire, sans grand espoir d'être mieux entendu, que cette figure voilée est un mythe. La tête du sphinx est enserrée dans un bandeau, et, comme il arrive souvent, les cheveux sont traités différemment au-dessus et au-dessous de cette séparation : au sommet de la tête, ils ont la forme de petites crosses rapprochées, sur la nuque et devant chaque oreille qui reste libre ils sont exprimés par des traits verticaux terminés en spirale, comme la coiffure de certains personnages sur beaucoup de cylindres. La toison du monstre est stylisée de la même façon sur la poitrine, là où les sphinx de Sendjirli ont des rangées de plumes. Au front s'alignent des boucles, rien rangées sous le bandeau. Dans tout cela, pas de trace d'un voile ; le modelé du visage y contredit aussi, et surtout les yeux énormes avec leurs pierres brillantes où s'accrochait la lumière³. Nous concluons donc qu'il n'y a encore dans l'art mésopotamien aucune représentation de femme voilée⁴. Il est cependant possible que la coutume ait existé en Assyrie, au moins à certaines époques. Le *Recueil de Lois*,

1. *Ausgrabungen in Sendschirli*, IV (1911), p. 341 : « Tatsächlich, liegt hier ein ganzer Rattenkönig von Missverständnissen vor. Der Kopf ist nicht verschleiert, er ist von keiner Ishtar, er ist nicht aus Marmor, und es handelt um keinen Pfahl. »

2. BENZINGER, *Hebr. Archäol.*³ (1927), p. 85 et fig. 80, où la reproduction est cependant meilleure ; A. JEREMIAS, *Der Schleier...* (1931), pp. 17 ss. ; M. VON OPPENHEIM, *Der Tell Halaf, eine neue Kultur in ältesten Mesopotamien* (1931), p. 96 ss. ; ID., *Tell Halaf, la plus ancienne capitale soubaréenne de Mésopotamie, dans Syria*, XIII (1932), pl. XLVI et p. 252.

3. Dire comme JEREMIAS (*Der Schleier...*, p. 19) que c'est par « inhabileté technique » que l'artiste a détaillé les traits de cette figure soi-disant voilée, ou invoquer comme VON OPPENHEIM (*Der Tell Halaf...*, p. 99) les gisants des métiers italiens, sont vraiment des explications insuffisantes.

4. Pour conforter sa thèse, VON OPPENHEIM reproduit (*Der Tell Halaf...*, p. 56, 1 et 2) de petites idoles accroupies qu'il a trouvées. Des traits verticaux, peints sur la tête informe de ces magots, lui paraissent être l'indication d'un voile. Mais c'est seulement une façon maladroite de représenter les cils, qu'on trouve sur les figurines mycéniennes, cf. DUSSAUD, *Syria* XII (1931), p. 92.

trouvé à Assur et dont la rédaction remonte au milieu du second millénaire, contient deux paragraphes qui sont sans parallèles dans le droit de l'Asie Antérieure¹. On y décrète que les femmes et les filles d'hommes libres doivent voiler leur tête lorsqu'elles sortent dans la rue ; de même pour l'*esirtu* (captive ?) qui accompagne au-dehors la maîtresse de maison et pour l'hiérodoule qui a été légitimement épousée. Par contre, l'hiérodoule non mariée, la prostituée, la servante doivent avoir la tête découverte. Les passants qui rencontrent une femme indûment voilée doivent l'arrêter et la conduire au tribunal, où elle est châtiée. Quelqu'un qui aurait reconnu qu'une prostituée ou une servante porte le voile auquel elle n'a pas droit et qui ne l'aurait pas dénoncée, serait lui-même puni. Lorsqu'un homme veut élever une *esirtu* à la dignité d'épouse, il la voile devant témoins. Les termes généraux dont se sert la loi (*qaqqada kalamu, paşanu*) ne permettent pas d'affirmer en rigueur que c'est un voilement total, qui cache la figure, mais peut-être ces prescriptions étranges s'expliquent-elles mieux de la sorte². S'il s'agissait seulement de se couvrir les cheveux, on ne comprendrait pas que défense en soit faite à certaines personnes.

Cette exégèse semble confirmée par le motif du règlement qui est assez clair, si les détails d'application le sont moins. L'épouse est propriété du mari, la vierge celle du père ; il faut qu'elles soient distinguées comme telles et que leurs charmes ne soient pas offerts à tout venant³ ; le voile est donc à la fois un signe d'appartenance et une garantie. On peut abuser d'une courtisane ou d'une esclave rencontrée dans la rue, mais toute violence faite à une femme ou une fille libre est sévèrement condamnée. Or, c'est bien la même raison qui semble avoir dicté la coutume des Arabes et de l'Islam. Dans le moins équivoque des textes sur le voilement, le Qor'ân (Sour. xxxiii, 59) dit : « Il sera plus facile ainsi qu'elles soient reconnues et qu'elles ne soient point offensées », ce que Beidhani commente : « pour qu'elles puissent être distinguées ».

1. §§ 41, 42 de la traduction du P. SCHEIL, *Recueil de Lois Assyriennes*, 1922. — Ce point spécial de la législation a été examiné par MOR. JASTROW, *Veiling in ancient Assyria*, dans la *Revue Archéologique*, 7^e série, XIV (1922), pp. 209-238.

2. Ceci est contesté par P. CRUVEILHIER, dans *Le Muséon*, XLI (1928), p. 14.

3. C'est aussi l'interprétation d'E. CUQ, *Études sur le droit babylonien*, p. 439.

des filles esclaves et des servantes et être soustraites aux violences de ceux qui auraient de mauvais desseins sur elles. » Ces témoignages anciens nous obligent à considérer comme secondaire l'explication magique, qui fait du voile une protection contre le mauvais œil. Les jalons nous manquent pour établir un lien entre le règlement du vieux droit assyrien et l'usage que nous avons vu exister en Arabie au début de notre ère et qui fut sanctionné par Mahomet. Mais il y a de l'un à l'autre un indéniable air de parenté : les mêmes personnes sont en cause, les motifs sont les mêmes, et peut-être, là comme ici, y avait-il un même voilement total.

LES TEXTES DE RAS SHAMRĀ ET L'ANCIEN TESTAMENT*

Au printemps de 1928, un Alaouite labourait son champ à une douzaine de km. au nord de Lattaquié, au bord de la mer, près du petit port naturel de Minet el-Beidā. Le soc de sa charrue rencontra une pierre qu'il souleva : c'était l'une des dalles de couverture d'une grande tombe ancienne. La nouvelle s'étant répandue, le Service des Antiquités de Syrie envoya l'un de ses représentants. Il n'arriva pas assez tôt pour empêcher la sépulture d'être pillée par les paysans en quête d'un trésor ; cependant le plan du monument établissait à lui seul qu'on était en présence d'un type de tombe inconnu en Syrie, mais qui se retrouve, par exemple, dans l'île de Chypre, qui n'est pas éloignée. Les débris du mobilier funéraire fixaient comme date les alentours du XIII^e siècle.

On jugea que la piste était intéressante à suivre, et en 1929 une mission scientifique était confiée à deux archéologues français, MM. Schaeffer et Chenet. Ils exploraient les environs de la tombe et attaquaient bientôt le grand tell de Râs Shamrā, situé à plus d'un km. à l'intérieur des terres. Ils y sont revenus depuis chaque année. Ce qu'ils y ont trouvé suffirait à faire la gloire d'un Musée et le site est encore loin d'avoir livré toutes ses richesses et tous ses secrets.

Au moins savons-nous maintenant que Râs Shamrā s'appelait autrefois Ugarit. Lorsque la ville sort des ténèbres de la proto-histoire, vers l'an 2000, elle est habitée par une population sémitique, sans doute déjà les Phéniciens. Elle entretient des rapports avec la région du Moyen Euphrate¹

* Article publié dans la *Revue Biblique*, XLVI, 1937, pp. 526-555.

1. D'après un document de Tell Hariri (Mâri), le dynaste d'Ugarit entre en relations avec le roi de Mâri par l'intermédiaire d'un Hammurabi, qui dans ce cas précis est probablement différent du roi de Babylone ; cf. *CR. de l'Acad. des Inscr.*, 1937, p. 19 et *Syria*, XVIII (1937), p. 74, n. 1.

et elle est en relations avec la vallée du Nil ; il semble même qu'elle ait eu — pour un temps — un gouverneur égyptien. Bien que située un peu à l'écart des grandes voies de passage du Nord au Sud, elle a été touchée par les troubles qui marquèrent le milieu du II^e millénaire. Des éléments Hurriens s'y installèrent et prirent en mains le gouvernement : au xv^e s., l'un de ses rois porte un nom hurrien : Nikmed¹. Placée à la limite des pays de protectorat égyptien, Ugarit fut entraînée dans la lutte entre les Pharaons et les Hittites : ceux-ci la mirent probablement à sac vers 1360. L'influence hittite cependant n'y fut jamais prépondérante, même lorsque, comme à Qadès, des contingents d'Ugarit servaient sous le Grand Roi. Au contraire, l'apport occidental, déjà sensible auparavant², s'affirme de plus en plus. Dans la ville relevée de ses ruines, des colons venus de l'Égée et de la Grèce propre, établirent leurs comptoirs et creusèrent leurs tombes. Près de l'anse de Minet el-Beidā, le quartier de la marine se développa pour accueillir les vaisseaux qui venaient échanger les produits des îles contre les étoffes de pourpre, le bois du Casios et les richesses des caravanes lointaines. Puis, vers le début du xiii^e siècle, l'invasion des Peuples de la mer ruina ce commerce actif. Bientôt même, Ugarit fut abandonnée, la poussière s'accumula, nivelant les ruines, et sur ce tertre commença de pousser dru le fenouil sauvage, en arabe *shamrā* : Ugarit devint Rās Shamrā.

Au temps de sa splendeur, entre le xv^e et le xiii^e siècle, Ugarit présentait la bigarrure d'une cité levantine. Toutes les races s'y coudoyaient : marchands de Chypre et de Rhodes, commis égyptiens, aristocrates hurriens ; mais le fond de la population était composé de Phéniciens, armateurs ou artisans et tout le menu peuple qui travaillait au port ou dans les ateliers et venait prier aux sanctuaires. On y parlait toutes les langues : dans les sacristies des temples, les scribes étudiaient le sumérien, le vieux parler religieux de Mésopotamie ; la chancellerie du Palais rédigeait en accadien la correspondance diplomatique : les Hurriens avaient introduit un certain nombre de mots que tout le monde comprenait, et pour les besoins de ces maîtres de l'heure les secrétaires

1. Pour cette vocalisation, cf. ALBRIGHT, *Bull. Amer. Sch. Or. Res.*, 63, p. 24.

2. Le plus ancien témoin d'un contact entre Rās Shamrā et les îles est actuellement un fragment de vase crétois du Minoen moyen II (vers 1900) ; cf. *Syria*, XVII (1936), p. 144 ; *Jour. Hell. Stud.*, LVI (1936), p. 133 ; *Rev. Ét. Gr.*, L (1937), p. 75.

avaient à leur disposition des vocabulaires ; les sculpteurs savaient graver une dédicace en hiéroglyphes sur les *ex-voto* offerts par de riches égyptiens aux divinités locales. Cependant la langue la plus répandue, la vraie langue nationale, celle de la majorité de la population, était l'ancien phénicien.

On le parlait... et on l'écrivait. De toutes les découvertes de Râs Shamrā, ce fut la plus étonnante. Dès la première campagne de fouilles, en 1929, on recueillit dans les ruines d'un bâtiment, qu'on appela la « bibliothèque » et qui doit être la dépendance d'un temple, des tablettes d'argile couvertes d'une écriture cunéiforme, qui n'était pas le syllabaire assyro-babylonien, ni hittite. Le principe était le même, mais les signes étaient beaucoup plus simples de forme et beaucoup moins nombreux, une trentaine seulement. C'était donc un alphabet. Comme d'autre part les mots étaient séparés, qu'ils étaient très courts, certains se composant d'une seule lettre, c'était un alphabet où les consonnes seules étaient écrites. A partir de ces données, et malgré l'absence de toute inscription bilingue, on pouvait tenter le déchiffrement, si l'on savait quel type de langue cet alphabet servait à transcrire. On fit l'hypothèse que c'était une langue sémitique et trois savants, MM. Bauer, Dhorme et Virolleaud se mirent au travail. Au bout de quelques mois de leurs efforts combinés, on pouvait considérer que l'essentiel du déchiffrement était acquis. On transcrivait des mots, des expressions, de courtes phrases qui, interprétées avec le secours de l'hébreu, de l'assyrien ou de l'arabe, donnaient un sens acceptable. Sur une hache de bronze, par exemple, on lisait : « hache appartenant au chef des prêtres ». Sur des tablettes, on retrouvait les noms d'Anat, de Baal et d'Ashtarté. L'alphabet ainsi établi fut appliqué à des textes plus considérables découverts dans les campagnes suivantes. Les résultats obtenus s'éclairaient et se complétaient mutuellement. On pouvait reconnaître que c'étaient des fragments d'épopées dont les héros étaient des dieux et des hommes, des poèmes mythologiques. La pioche des fouilleurs venait de mettre au jour, à Râs Shamrā, les épaves de l'ancienne littérature cananéenne.

Ce fut une révélation. Pour en saisir toute l'importance, il faut se souvenir de quelle maigre documentation nous disposions auparavant¹. Les traditions religieuses de Phénicie

1. Malgré les précieuses découvertes de Byblos, la situation était à peu près celle que décrivait BAUDISSIN en 1913 (*Die Quellen für eine Darstellung der*

ne nous étaient connues que par des auteurs grecs comme Lucien, qui est du ^{II}^e s. ap. J.-C., ou Damascius, qui est du ^V^e-^{VI}^e s., chez lesquels il est bien difficile de mettre à part les traits primitifs. Un écrivain de la fin du ^I^{er} s. de notre ère Philon de Byblos, dans les fragments qui nous sont parvenus de lui, prétend bien reproduire les enseignements d'un ancien Phénicien, Sanchouniaton. On l'a accusé de supercherie, probablement à tort ; mais s'il a eu une source ancienne, il est sûr qu'il l'a profondément transformée. En dehors de ces textes toujours suspects, les inscriptions en alphabet phénicien, d'ailleurs généralement tardives, fournissaient des renseignements beaucoup plus sûrs, mais très pauvres de contenu, surtout pour la Phénicie propre. Voici qu'on retrouvait à Râs Shamrâ des textes très étendus et très anciens¹.

La date des tablettes est en effet assez facile à établir. Certaines ont été trouvées réutilisées dans le blocage d'un mur : elles sont donc antérieures à la dernière période de construction de la ville. D'autres gisaient dans des débris brûlés ; or nous savons par les lettres d'El-Amarna, qu'à la fin du règne d'Aménophis IV, vers 1360, Ugarit a été à moitié détruite par un incendie, peut-être allumé par les

Religion der Phönizier und der Aramäer, dans l'*Arch. für Religionswiss.*, XVI, pp. 389-422).

1. Il existe actuellement trois recueils de textes de RŠ : J. A. MONTGOMERY et Z. S. HARRIS, *The Ras Shamra Mythological Texts*, Philadelphie, 1935 ; H. L. GINSBERG, *כתבי אגריט* (en hébreu), Jérusalem, 1936 ; H. BAUER, *Die alphabetischen Keilschrifttexte von Ras Schamra* (dans les *Kleine Texte* de LIETZMANN), Berlin, 1936. Mais je renverrai toujours à l'édition *princeps* de chaque texte, donnée par M. Virolleaud, et en utilisant les sigles de l'éditeur :

RŠ 1929 (suivi d'un n°) = *Les inscriptions cunéiformes de Râs Shamrâ*, Syria, X, pp. 304-310.

I AB = *La lutte de Môl, fils des dieux et d'Aleïn, fils de Baal* ; Syria XII, pp. 193-224. A compléter par : *Fragment nouveau du poème de Môl et Aleïn-Baal* ; Syria, XV, pp. 226-243.

I* AB = *La mort de Baal* ; Syria, XV, pp. 305-336.

II AB = *Un nouveau chant du poème d'Aleïn-Baal* ; Syria, XIII, pp. 113-163.

III AB = *La révolte de Košer contre Baal* ; Syria, XVI, pp. 29-45.

IV AB = *'Anal et la génisse* ; Syria, XVII, pp. 150-173.

V AB = *La déesse 'Anal* ; Syria, XVII, pp. 332-345 et XVIII, pp. 85-102.

SS = *La naissance des dieux gracieux et beaux* ; Syria, XIV, pp. 128-151.

BH = *Les chasses de Baal* ; Syria, XVI, pp. 247-266.

NK = *Hymne phénicien au dieu (sic) Nikal et aux déesses Košarôt* ; Syria, XVI, pp. 209-228.

I IV D = *La Légende phénicienne de Danel* ; Geuthner, 1936.

I K = *La Légende de Keret* ; Geuthner, 1936.

Hittites. D'autre part, les documents voisinaient avec des tablettes accadiennes du genre d'Amarna et avec des types de céramique qui disparaissent à Ugarit au xiv^e siècle. On est donc sûr de ne pas donner une date trop haute en disant que les tablettes — au moins celles qui contiennent les poèmes mythologiques — ont été écrites au cours du xv^e siècle avant notre ère.

C'est donc bien une révélation. Mais celle-ci s'entoure encore de beaucoup de mystère. Le déchiffrement étant assuré, nous pouvons transcrire les textes ; est-ce à dire que nous les comprenions ? Pour expliquer certaines réserves que j'aurai bientôt à faire, je voudrais souligner les difficultés de leur interprétation. Sauf pour l'*alef*, qui est représenté par trois signes, correspondant aux trois articulations 'a, 'e, 'u¹, l'écriture est purement consonnantique, c'est-à-dire qu'elle ne marque pas les voyelles et qu'elle n'utilise pas les semi-voyelles comme *matres lectionis*². Il en résulte que *bt*, par exemple, peut correspondre à l'hébr. *beit*, « maison », ou *bat*, « fille » ; que *bn* peut être l'hébr. *ben*, « fils », ou *bein*, « entre » ; qu'on a le choix pour un verbe entre la forme simple ou factitive, entre le parfait, le participe ou l'infinitif. Si donc nous transcrivons assez facilement les textes, nous les lisons beaucoup moins aisément. Et à supposer que notre lecture soit correcte, comment sommes-nous assurés du sens ? Pour le vocabulaire, nous cherchons des rapprochements dans les dictionnaires hébreu, assyrien, syriaque, arabe, jusque dans l'éthiopien et le sud-arabique. Mais ces rapprochements peuvent être fallacieux, car on sait avec quelle facilité le sens des racines varie d'un groupe à l'autre des langues sémitiques, avec quel arbitraire une signification dérivée remplace la valeur primitive. De plus, ces textes renferment des mots qui ne se rattachent à aucune racine sémitique. Ils appartiennent pour la plupart à des dialectes du Nord, le hittite ou le hurrien ; mais nous connaissons mal le hittite et à peu près pas le hurrien. La morphologie nous dresse aussi ses embûches, on discute pour savoir s'il y avait un *afel* en même temps qu'un *shafel*, et c'est récemment qu'on a reconnu les formes du pronom démonstra-

1. L'emploi de ces signes pour exprimer l'*alef* sans voyelle est encore peu clair ; cf. H. BAUER, *Die alphabetischen Keilschrifttexte von Ras Schamra* (1936), pp. 66-67 ; H. L. GINSBERG, dans *Orientalia*, V (1936), p. 175 ; Z. S. HARRIS, dans le *Journ. of Amer. Or. Soc.*, 57 (1937), pp. 151-157.

2. Je laisse ici de côté quelques cas exceptionnels.

tif et l'existence d'une 3^e pers. du masc. plur. à préformante *l*. Quant à la syntaxe, l'emploi des formes verbales les plus simples et les lois de succession des temps sont pour nous pleins d'énigmes. Si l'on ajoute que malgré le nombre des textes publiés, leur étendue totale ne dépasse guère le quart de l'Illiade ou de l'Odyssée, que beaucoup d'expressions ne s'y rencontrent qu'une seule fois, ou si elles se retrouvent ailleurs, c'est dans un contexte généralement obscur, que les négligences des scribes n'y sont pas rares et que les lacunes y sont fréquentes, on comprendra que notre intelligence de la « littérature cananéenne » soit encore très imparfaite. Les traductions qu'on donne des passages les plus clairs sont semées de blancs et ponctuées de points d'interrogation. Depuis sept ans que d'excellents spécialistes peinent sur ces textes, ils s'accordent souvent sur la valeur d'un mot ou d'une expression, quelquefois sur celle d'un court passage, mais ils ne sont jamais unanimes sur le sens général d'un poème ou d'un chant. On conçoit différemment la suite des idées, la marche de l'action, le nombre des acteurs, leur état civil, leurs degrés de parenté et jusqu'à leur nom.

La prudence devrait conseiller de ne pas utiliser trop vite des textes dont la signification est encore si incertaine, et ne pas aller chercher dans cette pénombre des lumières pour éclairer la Bible. Cependant la question de leurs contacts s'est posée nécessairement dès les premiers jours du déchiffrement. Ne retrouvait-on pas dans les nouveaux textes les formules et les métaphores bibliques, et les divinités cananéennes si souvent citées dans l'Ancien Testament ? Davantage, on a cru y reconnaître les *Kerétim* et Édom, Qadès et le Négeb, Téraḥ, Asher et Zabulon. Et cela dans des textes plus anciens que les plus anciens passages de la Bible ! On y a vu la preuve que Phéniciens et Israélites avaient primitivement cohabité dans le Sud de la Palestine, que leurs traditions historiques étaient en partie communes, que le rituel mosaïque dérivait du rituel cananéen, et un auteur a découvert que l'un des poèmes était une liturgie célébrée à Jérusalem à l'époque de Melchisedech¹. Outre les notations éparses dans les commentaires généraux dont ces textes ont été l'objet, une douzaine d'articles et de brochures déjà traitent spécialement de leurs rapports avec l'Ancien

1. G. A. BARTON, *A Liturgy for the celebration of the Spring Festival at Jerusalem in the age of Abraham and Melchizedek*, dans le *Jour. of Bibl. Literature*, 1934, pp. 61-78.

Testament¹. M. Dussaud — à qui nous devons les meilleurs travaux français sur cette question — pense que c'est une révolution complète de l'exégèse des temps prémosaïques² et il lui apparaît que « la découverte des tablettes de Râs Shamrâ est la plus importante qui ait jamais été faite dans le domaine des études bibliques³ ». Je dirais plutôt que ce qui fait l'intérêt passionnant et en quelque sorte irritant de ces textes, c'est le double sentiment qu'ils sont en effet très importants pour nos études, mais qu'ils se dérobent encore en grande partie à notre prise. Toute synthèse semble prématurée ; mais entre tous les points de contact qui ont été signalés, on peut chercher à établir un discernement. Faut-il rejeter certains rapprochements, peut-on en accepter d'autres comme vraisemblables, en retenir quelques-uns comme acquis ? C'est ce que je voudrais essayer ici ; et, laissant tomber beaucoup de détails, j'examinerai ce que les textes de Râs Shamrâ peuvent nous apprendre sur la langue et le style de l'Ancien Testament, sur son histoire et sur sa religion.

*
* *

La langue de Râs Shamrâ appartient à la branche occidentale des langues sémitiques, et plus précisément au groupe cananéen. Malgré les répugnances de certains auteurs⁴,

1. H. BAUER, *Die Gottheiten von Ras-Schamra*, dans *Zeit. f. Alt. Wiss.*, 1933, pp. 81-101 ; 1935, pp. 54-59 ; O. EISSFELDT, *Die Religionsgeschichtliche Bedeutung der Funde von Ras Shamra*, dans *Zeit. d. deut. morgenl. Ges.*, 1934, pp. 173-184 ; Th. H. GASTER, *The Ras-Shamra Texts and the Old Testament*, dans *Pal. Expl. Fund. Quart. Stat.*, 1934, pp. 141-146 ; W. C. GRAHAM, *Recent Light on the Cultural Origins of the Hebrews*, dans *Jour. of Religion*, 1934, pp. 306-329 ; W. G. WILLIAMS, *The Râs-Shamrâ Inscriptions and their significance for the History of Hebrew Origins*, dans *Amer. Jour. Sem. Lang.*, LI (1934-1935), pp. 233-246 ; A. JIRKU, *Die Keilinschriften von Râs Šamrâ und das Alte Testament*, dans *Zeit. d. deut. morgenl. Ges.*, 1935, pp. 372-386 ; J. W. JACK, *The Râs-Shamrâ Tablets, their bearing on the Old Testament*, Edinbourg, 1935 ; A. LODS, *Quelques remarques sur les poèmes mythologiques de Râs Chamrâ et leurs rapports avec l'Ancien Testament*, dans *Rev. d'Hist. et de Phil. Rel.*, 1936, pp. 101-130 ; ID., *Archéologie et Ancien Testament*, dans *Rev. des Ét. Sem.* (Suppl. à la Revue des Études Juives), III-IV (1936), pp. LI-LVII ; S. SPINNER, *Die Verwendung von Synonymen im Alten Testament und die aufgefundenen Ras-Schamra Texte*, Vienne, 1936 ; D. NIELSEN, *Râs Šamrâ-Mythologie und biblische Theologie*, Leipzig, 1936 ; R. DUSSAUD, *Les découvertes de Râs Shamrâ (Ugarit) et l'Ancien Testament*, Paris, 1937.

2. Cité par J. W. JACK, *The Ras Shamra Tablets...*, p. 7.

3. *Les Découvertes de Ras Shamra...*, p. 118 (conclusion).

4. Cf. surtout J. CANTINEAU, dans *Syria*, XIII (1932), pp. 164-169 ; J. FRIEDRICH, dans *Zeit f. Assyriol.* n. s. VII (1933), p. 411 ; A. GÖRZE, dans *Jour. Amer. Or. Soc.*, 57 (1937), p. 239.

cette conclusion peut être considérée comme solide. Les rapprochements étroits qu'on peut établir avec les lettres cananéennes d'El-Amarna et avec les inscriptions phéniciennes, surtout les plus antiques, semblent en faire la preuve. Les particularités qu'on signale s'expliquent assez bien par la situation écartée d'Ugarit et par l'évolution qui s'est produite entre l'époque dont datent ces textes et celle des autres témoins. Quant au vocabulaire, il n'est pas étonnant qu'il ait accueilli nombre de mots étrangers ; nous avons dit combien cosmopolite était la population. C'est donc un dialecte cananéen ancien, une manière de proto-phénicien. Or on sait quelle parenté unit le phénicien et l'hébreu biblique. Il y a donc là une source extrêmement utile de comparaison. Le vocabulaire est dans une proportion appréciable commun aux deux langues. Un savant juif, M. Ginsberg, a publié une traduction hébraïque de ces textes¹ ; il est curieux de voir comment, en bien des cas et pour des phrases entières, la correspondance est parfaite.

Un certain nombre de mots rares ou uniques dans la Bible se retrouvent à Râs Shamrâ, et leur sens en est parfois éclairci. Par exemple, Isaïe (III, 18), énumérant les bijoux dont se parent les élégantes de Jérusalem, cite à côté des croissants, les *shebisim*. Le mot est inconnu en hébreu ; mais à Râs Shamrâ, Shapash est à la fois le nom de la déesse solaire et du soleil lui-même². Cela donne un sens parfait dans Isaïe : les dames judéennes portaient des croissants de lune et de petits « soleils » d'or ou d'argent. Dans le Ps. LXVIII, 5, Dieu est appelé רכב בערבות. On traduit ordinairement « chevauchant dans les steppes », ou on corrige en רכב בעבות, « chevauchant sur les nuées ». Ce sens est excellent, mais il n'est besoin pour l'obtenir d'aucune correction textuelle. L'expression hébraïque est le décalque d'une épithète qui se trouve appliquée à Baal dans les textes de Râs Shamrâ : *rkb 'rpt*³ et qui s'explique aisément par l'assy. *erpitu, urpatu*, « nuage ». Baal, dieu du tonnerre et de la pluie, est naturellement le « Chevauteur des nuées⁴ ». Les exégètes ont beaucoup peiné sur le texte de 2 R., xv, 5 (cf. 2 Ch., xxvi, 21), qui appelle בית החפשיה le lieu où séjourna le roi Ozias lorsqu'il

1. כתבי אגריית (The Ugarit Texts), cf. RB, 1936, pp. 630-631.

2. Špš désignant la déesse solaire RŠ 1929, I, 1. 12 ; I AB *passim* ; désignant le soleil I K, 1. 107, 196, 209 ; IV D II, 1. 5 ; V AB B, 1. 8 ; RŠ 1929, 9, 1. 9.

3. I* AB II, 1. 7 ; II AB III, 1. 18 ; v, 1. 122.

4. Cf. H. BAUER, Zeit. f. Alt. Wiss., 1933, pp. 88-89 ; H. L. GINSBERG, Tarbiz, IV, p. 109.

fut atteint de la lèpre. On peut en rapprocher deux passages de Rās Shamrā, où Aleya Baal descend dans le *bt hptt*¹. Le dieu gagne ainsi le monde souterrain, la demeure des morts : Ozias lèpreux aurait-il été relégué dans quelque grotte ou dans le sous-sol de son palais ?

On emploie couramment les mêmes métaphores que dans la Bible. On dit « placer sa face vers² » pour « se diriger vers » ; on compare comme dans les Juges une armée en marche à une invasion de sauterelles³. On proclame que « les cieux font pleuvoir de l'huile et les torrents font couler du miel⁴ », ce qui rappelle d'abord Jl, iv, 18, mais aussi Jb, xx, 17, Ez., xxxii, 14 et tous les passages sur la terre « où coulent le lait et le miel » (Ex., iii, 17 ; xiii, 5, etc.). La parenté du style est frappante. Le goût si prononcé des Hébreux pour les expressions balancées, l'emploi des synonymes, le parallélisme des membres de phrases se retrouvent avec insistance dans ces vieux textes. Quelques exemples suffiront :

Elle pleure dans son cœur

Elle verse des larmes dans son foie (I D I, l. 34-35).

Elle bâte l'ânon

Elle harnache l'âne

Elle soulève son père,

Elle le place sur le dos de l'ânon,

Sur les parures du dos de l'âne (I D II, l. 57-60).

Ou cet autre texte :

Ah ! tes ennemis, ô Baal,

Ah ! tes ennemis, tu les frapperas,

Voici que tu massacreras tes adversaires (III AB A, l. 8-9),

qui a sa correspondance exacte⁵ dans le Ps. xcii, 10 :

Ah ! tes ennemis, ô Yahvé,

Ah ! tes ennemis périront,

Tous les ouvriers d'iniquité seront dispersés.

On sait de quelle manière, dans les prophéties d'Amos, sont introduits les jugements contre les nations : « A cause de

1. I* AB v, l. 15 ; II AB viii, l. 7. Le rapprochement a été proposé par ALBRIGHT (*Jour. Pal. Or. Soc.*, XIV, 1934, p. 131, n. 162), qui invoque pour le sens l'ar. *hptt*. Interprétation équivalente de GINSBERG, dans *The Ugarit Texts*, pp. 42 et 53, et *Orientalia*, V (1936), p. 190.

2. *gln pnm 'm*, II AB iv-v, l. 20, 84 ; I* AB i, l. 10 ; ii, l. 14, etc.

3. I K, l. 103, 192, et cf. Jg., vi, 5 ; vii, 12 ; Jr., xlvi, 23.

4. I AB, iii, 5-7 ; cf. 12-13.

5. Cf. GINSBERG, *Jour. Pal. Or. Soc.*, XV (1935), p. 327 et *Orientalia*, V (1936), p. 180.

trois crimes de Damas et à cause de quatre — je ne le révoquerai pas... » On connaît le passage des Proverbes : « Il y a six choses que hait Yahvé, il y en a sept qu'il a en horreur¹... » Cette figure de style était employée à Râs Shamrâ, où l'on dit : « Il y a deux sacrifices que hait Baal, il y en a trois que hait Celui qui chevauche sur les nuées². » Certain passage fait penser au Cantique des Cantiques ; un prétendant dit de celle dont il demande la main : « Sa beauté est comme la beauté d'Anat, son charme est comme le charme d'Astarté, sa pupille (?) est une fleur de lapis-lazuli, ses paupières sont une coupe de *İrml*... Ah ! que je me délecte de l'éclat de ses yeux³ ! »

Au point de vue rythmique⁴, la majeure partie des textes poétiques de Râs Shamrâ peut se scander en stiques de trois mots accentués. Les stiques sont ordinairement groupés par deux, souvent aussi par trois et quelquefois par quatre, selon les règles assez souples du parallélisme. Un stique à deux temps marque une pause. Cela est très intéressant, car c'est aussi le rythme le plus commun dans les livres poétiques de l'Ancien Testament. Dans certains passages plus lyriques, on combine des mesures à 4, 3 et 2 temps : on pourra comparer le mètre du Cantique de Déborah (Jg., v) et de l'Élégie sur Saül et Jonathan (2 S., I). Parfois cet arrangement aboutit à une composition strophique⁵.

Tous ces rapports linguistiques sont loin d'être négligeables pour la philologie hébraïque. Il faut cependant se souvenir que jusqu'ici c'est la Bible qui a servi à expliquer les textes de Râs Shamrâ et non pas l'inverse. De plus, il y aura toujours, pour limiter ces rapprochements, le fait que ces textes représentent l'état ancien d'un dialecte cananéen du Nord et que les textes bibliques ont été pour une bonne part

1. Am., I, 3, 6, 9, 13, etc. ; Pr., VI, 16.

2. II AB III, I, 17-18.

3. I K, I, 145-149. Pour la traduction, cf. ALBRIGHT, *Bull. Am. Sch. Or. Res.* 63, p. 31 ; DUSSAUD, *Syria*, XVII (1936), p. 302.

4. Cf. ALBRIGHT, *Jour. Pal. Or. Soc.*, XI (1932), pp. 206-207 ; Z. S. HARRIS, *The Structures of Râs Shamrâ C*, dans *Jour. Am. Or. Soc.*, 54 (1934), pp. 80-83 ; DUSSAUD, *L'ancienne poésie phénicienne d'après les découvertes de Râs Shamrâ*, dans *Artibus Asiae* (Leipzig), V (1935), pp. 236-250 ; ID., *Les éléments déchatnés, une application des règles rythmiques de la poésie phénicienne*, dans *Syria*, XVI (1935), pp. 196-204 ; J. A. MONTGOMERY, *Ras Shamra Notes IV*, dans *Jour. Am. Or. Soc.*, 55 (1935), pp. 268-269 ; GINSBERG, *Orientalia*, V (1936), pp. 171-172 et 180.

5. Par exemple, II AB VI, I, 24-33 : quatre strophes 3. 3. 2., et comparer II D, I, I, 6-14 : trois strophes de quatre stiques.

adaptés au dialecte judéen à une époque relativement récente et ont été vocalisés par les Massorètes à une époque plus tardive encore.

*
* *

Mais passons à des sujets moins austères. Y a-t-il dans ces poèmes quelque chose qui intéresse l'histoire des anciens Hébreux ? Il y a d'abord un fait général, qui est très important. Pour jeter le discrédit sur les récits patriarcaux, on a souvent dit qu'ils avaient été rédigés très tard par des auteurs qui n'avaient pas pu disposer de documents écrits antérieurs. Or nous avons, grâce à Râs Shamrâ, l'évidence qu'à l'époque où Israël commençait de devenir un peuple, dans un pays proche de celui qu'il habitait, il y avait toute une littérature, écrite dans une langue parente de la sienne. Au ^{xv}^e siècle à Ugarit, on se préoccupait de fixer par l'écriture les traditions religieuses de la nation. Cela ne suffit sans doute pas à prouver qu'on a fait de même en Israël, cela montre au moins que c'était possible.

En dehors de ce fait général, trouve-t-on dans ces textes des indications historiques précises qu'on puisse faire concorder avec la Bible, qui permettent de la compléter, de la contrôler, d'aucuns diront de la corriger ? On ne peut pas s'attendre à en trouver beaucoup, et voici pourquoi. Oui, on écrivait à Râs Shamrâ, mais y écrivait-on l'Histoire ? Certainement pas au sens où nous l'entendons. Sans doute, il y avait des archives officielles. On en a déjà recueilli quelques bribes et peut-être en trouvera-t-on des restes plus importants dans le Palais que les fouilleurs semblent maintenant avoir identifié. Mais elles ne nous donneront que des résultats très fragmentaires : en mettant les choses au mieux, ce seront des listes de rois ou de dates, des lettres traitant d'événements particuliers, avec lesquelles il faudra patiemment reconstruire une histoire souvent interrompue. En dehors de cela, la grosse majorité des textes de Râs Shamrâ se compose jusqu'ici de fragments mythologiques. Ainsi, et pour ne retenir que les ensembles les plus importants, le poème de Baal chante la construction d'un temple et la lutte entre les dieux Baal et Môt ; tout se passe dans le monde des dieux et les hommes n'ont aucune part à l'action. Le poème de Danel raconte l'histoire d'un fils de roi poursuivi par la colère d'une déesse. Il y a sans doute un texte, celui de Keret, qui entre davantage dans les contingences humaines : on y décrit les démêlés du héros

Keret et du roi Pabel ; cependant les dieux y jouent un rôle important. Ce n'est pas de la mythologie, mais c'est de la légende.

A quoi s'agit-il, d'autre part, de comparer ces textes ? Aux récits bibliques relatifs à l'époque patriarcale. Or ces récits concernent un tout petit groupe d'humanité, une famille, un clan, qui occupe alors très peu de place en Palestine et ne joue aucun rôle politique. La Bible ne s'intéresse qu'aux destinées de ce petit nombre d'individus, Abraham, Isaac et Jacob, et leurs proches. A part quelques rares allusions, elle ne se préoccupe pas de les replacer dans un cadre historique, de rattacher ces histoires de familles à la grande Histoire du Proche-Orient.

Entre les épopées mythologiques et légendaires de Râs Shamrâ et les traditions familiales sur les Patriarches, recueillies dans la Bible, il paraît improbable, dès l'abord, qu'il y ait un terrain commun. S'il y a des contacts, ils ne peuvent être qu'occasionnels.

Ils pourraient cependant être assez fréquents si, comme le pensent certains auteurs, et spécialement MM. Virolleaud et Dussaud¹, les textes de Râs Shamrâ gardent le souvenir d'un temps où les Phéniciens étaient fixés au Sud de la Palestine. Ils y auraient cohabité avec les Israélites et les deux peuples auraient ainsi des traditions communes.

Avant toute discussion des arguments qui l'appuyent, les difficultés de cette hypothèse apparaissent dès qu'on cherche à en préciser les données. Les textes mythologiques ont été écrits au xiv^e siècle d'après M. Dussaud (au xv^e d'après nous). Il reconnaît que les mythes qu'ils reproduisent sont plus anciens², il dit même que les Phéniciens installés à Râs Shamrâ dès 2000 n'ont pu conserver de traditions les rattachant étroitement au Négeb que si celles-ci représentent « l'épopée des origines », c'est-à-dire des souvenirs remontant avant 3000³. Alors comment peut-on y chercher un rapport avec l'installation des Abrahamites au Négeb, fixée un peu avant la période des Hyksos⁴, et dire que ces textes projettent « un trait de lumière sur la

1. C. VIROLLEAUD, *La légende de Keret*, spécialement p. 33 ; R. DUSSAUD, *Les Phéniciens au Négeb et en Arabie*, dans la *Rev. de l'Hist. des Rel.*, CVIII (1933, II), pp. 5-49 ; ID., *Les Découvertes de Râs Shamrâ*, pp. 55-63.

2. *Les Découvertes de Râs Shamrâ...*, p. 56 ; cf. aussi *Syria*, XVII (1936), p. 59.

3. *Rev. Hist. Rel.*, CVIII (1933, II), p. 22.

4. *Les Découvertes de Râs Shamrâ...*, p. 109.

Phénicie, le Négeb et le pays d'Édom au II^e millénaire avant notre ère¹ ? Si l'on répond que les Phéniciens de Rās Shamrā demeuraient en relations, par l'intermédiaire des Phéniciens de Tyr et de Sidon, avec le berceau supposé de leur race, il restera à expliquer comment ces événements de l'extrême Sud ont été si vite accueillis sous forme légendaire dans l'épopée nationale. Pour rendre cela admissible, il faudrait de très fortes preuves.

Celles qu'on propose sont surtout tirées de deux poèmes. L'un est un fragment très obscur, qu'on appelle, d'après son inception, le « poème des dieux gracieux » ; nous y reviendrons. L'autre est la « légende de Keret ». C'est un poème dont plusieurs morceaux assez longs nous sont parvenus et dont trois cents lignes environ sont déjà publiées. D'après l'interprétation qu'en a donnée M. Virolleaud², Keret est le héros éponyme de ces *Kerētim* qui apparaissent plusieurs fois dans la Bible en relation avec la région philistine. Il est envoyé par le dieu El combattre les Téraḥites, qui ont envahi le Négeb palestinien. Ces « Téraḥites » sont les gens de Téraḥ, divinité lunaire. Ils ont parmi leurs alliés un clan de Zabulonites. Une bataille a lieu dans le Négeb, où Keret est vaincu. Cette défaite est suivie d'un mouvement de peuples. En particulier, la tribu d'Asher émigre vers le Nord. Quant à Keret, il va dans un sanctuaire des déesses phéniciennes, il offre un sacrifice et se marie. Il se dirige ensuite vers Udmu, qui est Édom. Il y rencontre les Shapashites, c'est-à-dire les adorateurs de la déesse solaire Shapash. Le dieu El lui donne l'ordre de les épargner, et après quelques discussions avec leur roi, Keret aboutit à Sidon, où il fonde une royauté phénicienne. Rapprochant cette légende des passages bibliques sur l'installation d'Abraham, fils de Téraḥ, en Palestine et spécialement dans le Négeb, M. Virolleaud conclut que les deux traditions remontent aux mêmes événements, et, que malgré toutes les différences, le poème de Keret « apporte, en somme, une confirmation du récit biblique³ ».

Pour M. Dussaud, au contraire⁴, c'est Keret qui est vainqueur des Téraḥites. Ensuite, il marche vers Édom, où il traite avec les habitants. Le poème garderait le souvenir

1. *Ibid.*, p. 106.

2. C. VIROLLEAUD, *La légende de Keret*, Introduction.

3. *La légende de Keret*, p. 33.

4. *Syria*, XVII (1936), pp. 301-303, et *Les Découvertes de Rās Shamrā...*, pp. 101-109.

d'une réaction cananéenne contre une tentative d'hégémonie des Abrahamites dans le Négeb. Ce serait aussi une description épique de la lutte entre les vieux cultes solaires de Canaan et les cultes lunaires importés de Mésopotamie. Il écrit : « Il est très net, en effet, que les adorateurs de El [dieu solaire] et les tenants de Shapash (le soleil) se mettent d'accord et s'allient, alors que les partisans des cultes lunaires, Terah et sa femme Shin-Nikar, sont chassés¹. » Et cela nous aiderait à comprendre « comment le mouvement, à la tête duquel s'est placé Moïse, a comporté non seulement une rupture politique avec le groupe méridional des Cananéens, mais aussi une rupture religieuse² ». Nous retrouverions ainsi, par un autre détour que M. Virolleaud, un point important de l'histoire biblique.

Ces deux savants supposent donc que cette légende de Râs Shamrâ se localise au sud de la Palestine. Ils s'appuient sur les mentions de Keret, du Négeb et d'Édom. Keret serait l'éponyme des *Kerélim* de la Bible. Mais ce peuple apparaît postérieurement à l'occupation de la côte par les Peuples de la mer. Même s'il ne faut pas en faire des Crétois, comme le pense une opinion ancienne et encore répandue, il n'y a aucune raison de les rattacher au héros de notre poème. La vocalisation adoptée par M. Virolleaud pourrait faire illusion, mais c'est une simple conjecture inspirée par ce rapprochement et il faut plus probablement lire *Kârit* ou *Kôrel*. Quant au Négeb, il n'est pas nécessaire de donner à ce terme l'acception géographique restreinte qu'il a reçue en Palestine. Reste Édom : Keret se dirige en effet vers Udmu. Mais dans le texte cet Udmu désigne une ville — plutôt deux villes jumelles, Udmu-la-grande et Udmu-la-petite — et non pas un pays. Si l'on passe sur cet argument, qui a cependant quelque poids, il reste de graves difficultés. Si la légende de Keret se situe au Sud de la Palestine, il faut en conclure, comme fait M. Dussaud, que les populations du Négeb et du pays d'Édom, au II^e millénaire, étaient « loin de l'état de barbarie qu'on supposait ; elles apparaissent comme des groupes fortement organisés³ ». Or, on se heurte là au double témoignage des textes et de l'archéologie. Les documents égyptiens ne connaissent de cette contrée

1. *Syria*, XVII (1936), p. 303.

2. *Ibid.*, reproduit presque textuellement dans *Les Découvertes de Râs Shamrâ...*, p. 107.

3. *Les Découvertes de Râs Shamrâ...*, p. 106.

que la route côtière ; le reste est pour eux une terre de bédouins. Les informations des lettres d'El-Amarna s'arrêtent à la plaine de Gaza et au Sud de la montagne judéenne ; le Négeb ne joue alors aucun rôle politique. D'après la Bible, Abraham, aux puits de Bersabée et dans ses rapports avec le roi de Gérar, apparaît comme un sheikh nomade campé en bordure des populations sédentaires. Lorsque les Israélites tentent de pénétrer en Palestine par le Sud, les premiers « Cananéens » auxquels ils se heurtent sont les sujets du roi d'Arad, qui les taillent en pièces jusqu'à Horma (cf. Nb., xiv, 45 et xxxiii, 40). Mais le Tell Arad est déjà au nord de Bersabée, au pied des derniers contreforts de la montagne d'Hébron, c'est-à-dire que les premiers sédentaires rencontrés par les Israélites étaient établis à la lisière septentrionale du Négeb. L'archéologie conduit précisément à la même conclusion. Au sud de la ligne qui va de Tell Far'a à Imshash el-Melah (près de Tell el-Melah), on ne connaît pas un seul site qui remonte à l'époque du Bronze, c'est-à-dire qui ait été occupé avant la conquête israélite. Le petit fortin de 'Ain Qedeirât, près de Qadès, où M. Dussaud est disposé à situer un poste phénicien du II^e millénaire, gardant le chemin de la mer Rouge¹, ne semble pas être antérieur à l'époque du Fer².

Les mêmes raisons militent contre l'existence dans le Négeb d'un royaume d'Édom à cette haute époque³. Et si l'on songe aux possessions édomites à l'est de la 'Araba, la conclusion est sensiblement la même : les explorations de M. Glueck paraissent avoir établi qu'après une occupation assez dense entre le xxiii^e et le xviii^e s., cette région n'a été habitée pendant plusieurs siècles que par des nomades qui n'ont laissé aucune trace. Les Édomites ne s'y seraient installés qu'après 1300⁴. Ces données archéologiques s'accordent avec la Bible qui rapporte (Gn., xxxvi, 31-39) que huit rois seulement ont régné sur Édom avant l'institution

1. *Rev. Hist. Rel.*, CVIII (1933, II), pp. 16, 18. Pour la date, il se réfère à LAWRENCE et WOOLLEY (*The Wilderness of Sin*, pp. 62 ss.). Mais ces deux savants se sont trompés sur la céramique, comme l'a déjà souligné ALBRIGHT (*Jour. Pal. Or. Soc.*, IV, 1924, p. 153, n. 2), à propos d'autres sites du Négeb.

2. Cf. N. GLUECK, *Annual Am. Sch. Or. Res.*, XV, pp. 118-119. Une visite que nous avons faite au Tell de Qedeirât, en mars 1937, nous a donné les mêmes indices.

3. N. GLUECK, *The Boundaries of Edom*, dans *Hebr. Un. Col. Annual*, XI (1936), pp. 141-157.

4. N. GLUECK, dans l'*Annual Am. Sch. Or. Res.*, XV, p. 138.

de la monarchie en Israël, et ce n'est peut-être pas un hasard si les textes égyptiens ne mentionnent pas Édom et Sé'ir avant Ramsès II, Ménéphthah et Ramsès III¹.

Tout cela paraît montrer que jusque très tard dans le II^e millénaire le Négeb n'était pas occupé par des sédentaires et le royaume édomite n'était pas fondé. Il est donc périlleux d'interpréter certains textes de Râs Shamrâ comme parlant d'une installation des Phéniciens dans le Négeb et de leurs rapports avec Édom, et c'est pourquoi je ne puis me rallier à la thèse de M. Dussaud.

Je crois d'ailleurs qu'on peut proposer un autre cadre topographique pour la légende de Keret². Le héros s'est arrêté aux sanctuaires d'Ashérat des Tyriens et d'Élat des Sidoniens. En l'absence de toute autre indication, le plus naturel est de penser que ces sanctuaires se trouvent dans la région de Tyr et de Sidon. Partant de là, Keret atteint Udmu, après une marche de quatre jours. Le terme de son voyage est donné avec un certain nombre de précisions topographiques dans un passage que je traduis : « Et il arrive à Udmu-la-grande et Udmu-la-petite, et il séjourne dans les cités de Sharna, dans les villes de Sa'at... à la fontaine de Shebt, à la source de Mimlat³. » On peut fixer tous ces noms sur la carte. A une dizaine de km. à l'Ouest du lac de Tibériade, se trouve le gros *kh. ed-Dâmieh* comprenant plusieurs emplacements de ruines qui étaient habités au milieu du II^e millénaire. Le nom et le site représentent une ancienne Adummim, mentionnée dans le Livre de Josué, *Adumme-han-négeb*. On peut sans difficulté y placer les deux villes jumelles d'Udmu-la-grande et Udmu-la-petite. Or, à 4 km. au sud de ce point, le village actuel de *Sarona* correspond à Sharna, à 10 km. au nord-ouest le *kh. Sa'd* garde le souvenir de Sa't. A 2 km. au sud-ouest, il y a un village *Kefr Sabt*, avec deux sources, qui équivalent à la fontaine de Shebt, et la source de Mimlat se situe aisément à 'Aïn Mimla, une douzaine de km. au nord. Le rassemblement dans un espace de 15 km. des cinq toponymes cités dans ce court passage de la légende de Keret ne peut guère être un effet du hasard. On remarquera, en outre, que *Dâmieh-Udmu* est placée sur une très vieille route qui, descendant

1. Cela a naturellement son importance pour la date de l'Exode.

2. Je résume ici une petite étude parue dans la *RB*, 1937, pp. 362 ss.

3. I K 1. 108-114 et 210-218.

la côte par Tyr et Sidon, tournait ensuite à l'est et empruntait l'actuel *Derb el-Hawârneh*, par où l'on se rend de la plaine d'Acre dans le Haurân, et que précisément par cet itinéraire, il y a de la région sidonienne à Dâmieh une centaine de kilomètres, ce qui correspond à la marche de quatre jours mentionnée dans le poème.

On y gagne de plus un renseignement intéressant pour l'histoire biblique. M. Dussaud, développant une suggestion de M. Virolleaud¹ a localisé aux environs du lac Houleh un épisode des poèmes de Baal, où le dieu s'en va, armé de l'arc, dans la région de « Shamak² ». Il a très justement rappelé à ce propos le texte des Juges (xviii, 28), d'après lequel la ville de Laïsh, qui devait devenir Dan, dépendait des Sidoniens³. Il n'y aurait donc rien d'étonnant à ce que l'action de la légende de Keret se passât en Galilée, et cela s'accorderait bien, non seulement avec ce passage des Juges, mais avec une série de textes bibliques, qui montrent qu'au moment de la conquête israélite, la région comprise entre les sources du Jourdain et le sud du lac de Tibériade était soumise à l'influence phénicienne⁴.

J'ai laissé de côté jusqu'ici le « Poème des dieux gracieux ». M. Dussaud en apprécie ainsi l'importance : « Il est évident que le Poème des dieux gracieux nous conserve le souvenir des vieilles traditions cananéennes, qui gravitaient autour de Qadès et de Bersabée. Ce texte nous fait assister à une cérémonie de l'ancien culte qui se pratiquait dans les oasis du désert entre mer Rouge et Méditerranée. On y rappelle non seulement la naissance des dieux gracieux, princes de la région et maîtres de la route des caravanes, mais incidemment on commémore la création par émigration de leur habitat, qui s'identifie avec celui des primitifs cananéens⁵. » Mais pour accepter cette « évidence », il faut oublier que ce

1. *Syria*, XVII (1936), p. 157.

2. *Cultes cananéens aux sources du Jourdain, d'après les textes de Râs Shamrâ* dans *Syria*, XVII (1936), pp. 283-295 ; Id., *Les Découvertes de Râs Shamrâ...*, pp. 100-106. — Il s'agit du poème IV AB, 'Anat et la génisse (*Syria*, XVII, pp. 150-173).

3. Cela expliquerait également la persistance des cultes cananéens à Dan et leur contamination du culte de Yahvé : le veau d'or de Jéroboam (Dussaud, l. c.).

4. Cf. MAISLER, *Untersuchungen zur alten Geschichte und Ethnographie Syriens und Palästinas*, pp. 59-69.

5. *Le commerce des anciens phéniciens à la lumière du Poème des dieux gracieux et beaux* dans *Syria*, XVII (1936), p. 65. — Cf. *Rev. Hist. Rel.*, CVIII (1933, 11), pp. 5 à 38, et *Les Découvertes de Râs Shamrâ...*, pp. 57 ss, 108-109.

poème est entre tous les textes de Râs Shamrâ, l'un des plus difficiles. Spécialement, les mentions géographiques sur lesquelles se fonde M. Dussaud sont toutes douteuses. Il traduit *bmdbr špm* (l. 4) par « dans le désert (de la mer) des Roseaux », d'après l'hébr. ים־סוף, qui désigne la mer Rouge. Mais, outre que la phonétique favorise peu ce rapprochement, l'expression « le désert des Roseaux » serait étrange. A la l. 65, *mdbrqdš* peut sans doute s'interpréter par « le désert de Qadeš », mais pourquoi *qdš* ne serait-il pas une simple épithète signifiant « pur » ou « saint »¹ ? A la même ligne, il serait aussi parlé d'Ashdod ; seulement, il y faut une conjecture, car la troisième lettre d'*aš[]d* peut se lire, sur la tablette éraflée, *l* ou *u* aussi bien que *d*. D'ailleurs, même s'il s'agit d'Ashdod, cette mention n'a pas beaucoup d'importance. D'autres indices rendent très vraisemblable que la côte au sud de Jaffa a été, avant l'invasion philistine, occupée par les Phéniciens, qui assuraient ainsi la sécurité de leurs relations avec l'Égypte. Mais il n'y a aucune trace d'une installation phénicienne dans le Négeb proprement dit.

Ni l'archéologie, ni les documents dont nous disposons jusqu'ici, ni les nouveaux textes de Râs Shamrâ ne permettent d'établir que les Phéniciens aient jamais séjourné dans la région semi-désertique qui s'étend au sud de la Palestine, ni par conséquent qu'ils y aient vécu mêlés aux ancêtres des Hébreux. De ce point de vue, tout rapport historique paraît éliminé.

Cependant, nous dit-on, ces textes parlent d'Asher et de Zabulon, deux des Douze Tribus, et des Térahités, et de Téraḥ lui-même. Il y a en effet, dans la légende de Keret, deux mots que l'on peut lire, avec M. Virolleaud, « Asher » et « les Zabulonites »². M. Albright propose de traduire le premier par un verbe : « ils marchent », et le second par un nom commun : « les nobles »³ ; la traduction est possible. Cependant, si, comme je l'ai proposé, la légende de Keret a pour théâtre la Galilée, Asher et Zabulon sont trop bien en situation ici pour qu'on ne soit pas séduit par l'opinion de M. Virolleaud. Si cela était vérifié, il faudrait en conclure que dès le x^e siècle avant J.-C., au moins, des groupes ethniques appelés Asher et Zabulon occupaient déjà le

1. Cf. ALBRIGHT, *Jour. Pal. Or. Soc.*, XIV (1934), p. 137, n. 197, qui cite un parallèle assyrien.

2. *Atr*, I K, l. 94 et 182 ; *Zblnm*, I K, l. 17.

3. *Bull. Am. Sch. Or. Res.*, 63, p. 27, n. 15 ; p. 29, n. 37.

territoire où nous savons que les deux tribus de ce nom étaient installées à l'époque des Juges. Et cela expliquerait peut-être que les liens qui les rattachent à la confédération israélite soient si lâches. Dans la Bénédiction de Jacob (Gn., XLIX, 13), Zabulon est mis en rapport étroit avec les Sidoniens ; dans le Cantique de Déborah (Jg., v, 17), Asher est accusé de s'être tenu à l'écart de la lutte, et d'après le livre des Juges (I, 31), les gens d'Asher ont continué de vivre au milieu des Cananéens.

Par contre, il paraît bien qu'il n'est jamais question des Térahités. M. Virolleaud, suivi par M. Dussaud, a pensé les retrouver en deux passages de Keret¹, et son interprétation du poème s'en est trouvée orientée dans une voie que je crois mauvaise. Cette erreur initiale une fois rectifiée², le poème prend un sens tout différent. J'en résume ici les données. Il s'agit pour Keret de se marier : la femme que les dieux lui réservent est plus vertueuse et plus belle que la femme de Téraḥ (première mention illusoire des Térahités), mais il doit la conquérir de haute lutte. Le héros se lamente ; mais le dieu El le console et lui donne en songe des instructions précises sur la manière dont il doit conduire son affaire. Ensuite, Keret rassemble une immense armée, et au moment où Téraḥ fait lever la nouvelle lune (deuxième mention illusoire des Térahités), il part à sa tête et se dirige vers Udmu. Là, il entre en pourparlers avec le roi Pabel, dont la fille (ou la petite fille) est précisément celle qu'il doit épouser. Notre texte s'interrompt malheureusement au milieu des négociations, mais on voit qu'il n'est question, dans cette légende, ni de l'installation des premiers Hébreux en Palestine comme pense M. Virolleaud, ni d'une guerre de religion, comme dit M. Dussaud.

Il reste vrai qu'elle met en scène un personnage qui paraît porter le même nom que le père d'Abraham. Et cela demande

1. I K, l. 12-14 ; 103-105 et le parallèle, l. 192-194.

2. Pour le premier passage, cf. ALBRIGHT, *Bull. Am. Sch. Or. Res.*, 63, p. 27. — *Mtrḥ* y est interprété comme un nom de la femme de Téraḥ. En utilisant une suggestion de C. GORDON relative à un autre texte (*ibid.*, 65, p. 31), on pourrait traduire par « fiancée, celle dont la *tirḥatu* a été versée » et rappeler qu'à Râs Shamrâ, Asherat ou 'Anat est appelée *klt*, « fiancée » (II AB I, l. 16 ; IV, l. 53), comme en Mésopotamie plusieurs déesses reçoivent l'épithète de *kallātu*, spécialement la déesse AA, la « fiancée » de Shamash. Entre *Mtrḥ* et *Trḥ*, il y aurait un de ces jeux de mots, que les poètes d'Ugarit paraissent avoir fort goûtés. Pour l'autre passage de Keret, cf. ALBRIGHT, *l. c.*, p. 29 et *RB*, 1937, p. 445.

quelques explications. Dans la légende de Keret, Térah préside au lever de la nouvelle lune ; c'est un dieu, ou un demi-dieu, de la néoménie. Son nom s'explique comme un dérivé de *yrh*, hébr. ירה, « la lune ». Sa femme, appelée ici Shin ou Nikkar, porte deux noms qui se rattachent aux cultes lunaires. Elle est nommée dans le poème des dieux gracieux « la femme d'Étraḥ¹ », ce qui est probablement une autre forme de Térah. On connaissait donc chez les Phéniciens un être divin appelé Térah. Quel rapport a-t-il avec le père d'Abraham ?

On a conclu, trop vite, que Térah était originairement une figure divine transformée par la tradition israélite en héros humain, ancêtre de la race. Le dieu Térah, Seigneur de la nouvelle lune, serait devenu l'homme Térah, père d'Abraham. De son ancien état, il ne serait resté que la mention de son origine d'Ur, centre des cultes lunaires, et le souvenir qu'il avait adoré les idoles. On y a vu un indice du caractère légendaire et mythologique des récits patriarcaux². Mais cette conclusion est fragile, car rien n'apparente ce dieu phénicien tel qu'il se présente dans les textes de Râs Shamrâ et le père d'Abraham, tel qu'il apparaît dans l'Ancien Testament : leur habitat, leur caractère, leur entourage sont différents. Leur nom seul est commun. Or cette communauté peut s'expliquer autrement que par l'identité des personnages. C'est un usage très fréquent chez les Sémites de former des noms de personne où entre un élément divin. Ainsi, Jonathan signifie « Yahvé-a-donné », Elijahu, « Yahvé-est-mon-Dieu », etc. On peut supposer de même, à partir de Térah, des noms comme Térahnatan, Elitéraḥ, etc.³. Mais il arrive, rarement il est vrai, que ces noms « théophores » soient employés sous une forme abrégée et qu'il ne reste que l'élément divin. Ainsi, le roi de Tyr, à l'époque d'Asharhaddon et d'Assurbanipal, s'appelle Baal⁴. Personne n'a songé à en conclure que le roi de Tyr au VII^e siècle avant notre ère était un dieu, ou que les Annales assyriennes, qui en parlent, étaient une légende ou un mythe.

1. SS, I, 64.

2. Cf. A. Lods, dans la *Rev. d'Hist. et de Phil. Rel.*, 1936, pp. 107 ss. ; le même savant s'est exprimé depuis avec plus d'hésitation dans la *Rev. des Ét. Sém.* (Suppl. à la *Revue des Études Juives*), III-IV, 1936, pp. LV ss.

3. Cf. les noms sémitiques de l'Ouest composés avec ירה, dans Th. BAUER, *Die Ostkanaander*, p. 76.

4. Cf. *Reallexikon der Assyriologie*, I, p. 327, s. v. Ba'al 2.

Il est donc possible que le père d'Abraham ait ainsi porté un nom théophore abrégé.

Mais il est possible aussi que, malgré leur ressemblance, les deux noms n'aient pas de rapport. De bons auteurs¹ rapprochent le Téraḥ biblique du nom du « bouquetin », *turaḥu* en assyrien, *taraḥa* en araméen, qui a été utilisé comme nom de personne jusqu'après l'époque chrétienne dans la région du Safa². Il n'y aurait alors, entre Téraḥ de Râs Shamrā et Téraḥ de la Bible, qu'une coïncidence matérielle³.

*
* *

Les contacts historiques avec l'Ancien Testament se réduisent donc jusqu'ici à peu de chose. Qu'en est-il au point de vue religieux ? Ces textes sont dans l'ensemble des fragments de poèmes mythologiques. Ils ont pour sujet des légendes qui étaient répandues en Canaan. Les Israélites ont dû les connaître, et on peut s'attendre à ce que les auteurs sacrés y aient fait allusion. Cela apparaît en quelques cas.

Il est plusieurs fois question dans les livres poétiques de la Bible de certains monstres, qui, d'après l'imagination populaire, peuplaient les eaux, en particulier de Léviatan. Isaïe dit qu'au dernier jour, Yahvé « châtiara avec sa grande, dure et forte épée Léviatan, le serpent fuyard, Léviatan, le serpent tortueux, et il tuera le monstre qui est dans la mer » (Is., xxvii, 1). Ce « serpent fuyard » réapparaît dans Job (xxvi, 13). Cet être fantastique avait plusieurs têtes ; un Psaume dit : « C'est toi, Yahvé, qui as brisé les têtes de Léviatan » (Ps. lxxiv, 14). Or un passage du poème de Baal se traduit ainsi : « Tu frapperas Lôtan, le serpent fuyard, tu anéantiras le serpent tortueux, le puissant aux sept têtes. » Il est évident que Lôtan est l'équivalent de Léviatan. Il est décrit avec les mêmes mots dans le texte de Râs Shamrā et dans Isaïe⁴. Nous avons donc dans un

1. Robertson Smith, Delitzsch, Jensen et récemment ALBRIGHT, *Jour. Pal. Or. Soc.*, XIV (1934), p. 139.

2. Cf. R. DUSSAUD et F. MACLER, *Mission dans les régions désertiques de la Syrie Moyenne*, inscr. saf., n° 499 ; R. DUSSAUD, *Les Arabes en Syrie avant l'Islam*, pp. 15-17.

3. Cf. aussi H. BAUER, *Orient. Lit. Zeit.*, 1934, col. 205.

4. I* AB I, l. 1-4, cf. l. 27-30. Comparer *ltn bṭn brḥ... bṭn 'qln* et Is., xxvii, 1 : לריתן נחש ברה... לריתן נחש עקלתון ; il est contre-indiqué de distinguer deux monstres, un « serpent fuyard » et un « serpent tortueux », cf. P. HUMBERT, dans *Arch. f. Orientforschung*, XI (1936), pp. 235-237.

prophète israélite une réminiscence textuelle d'un mythe cananéen. Ce qu'était ce mythe, nous ne le savons pas encore au juste. Il est possible qu'ailleurs, ce Lôtan-Léviatan soit représenté comme ayant « une lèvre sur la terre, une lèvre dans les cieux et la langue dans les étoiles¹ ». Mais si la Bible a retenu cette imagerie populaire, elle prend soin de noter que Léviatan a été créé par Dieu et reste à sa merci (Ps. civ, 26).

Dans deux passages (xiv, 14 et 20), Ézéchiél cite « Noé, Daniel et Job » comme types de vertu ; dans sa violente satire contre le roi de Tyr (xxviii, 3), il lui reproche de s'être cru « plus sage que Daniel ». Imaginant qu'Ézéchiél citait ainsi le Prophète Daniel, certains exégètes en tiraient argument pour montrer l'influence exceptionnelle que Daniel avait exercée de son vivant et pour prouver l'authenticité de son livre. Ils n'expliquaient pas pourquoi Daniel était ainsi mis entre Noé et Job, ni en quoi l'exemple d'un homme vivant à Babylone pouvait impressionner le roi de Tyr. Il était beaucoup plus vraisemblable qu'Ézéchiél évoquait un grand nom du passé. Nous savons maintenant lequel. Les fouilles de Râs Shamrâ nous ont livré quatre fragments d'un poème que M. Virolleaud intitule la « Légende de Danel ». Le titre n'est peut-être pas tout à fait exact² ; en tout cas, l'un des personnages importants de cette légende s'appelle Danel. Par deux fois³, il est mis en scène dans les fonctions de juge, qui correspondent à son nom, « El est juge ». On dit :

(Danel) va s'asseoir devant la porte,
Sous les (arbres) magnifiques qui (sont) près de l'aire,
Il juge le procès de la veuve,
Il établit le droit de l'orphelin.

Danel était donc un héros antique, dont la sagesse était célèbre en Canaan et dont la renommée avait pénétré chez les Hébreux. On comprend alors parfaitement, qu'à côté de Noé, père commun de l'humanité depuis le déluge, et de Job, qui était un Araméen, Ézéchiél cite Danel le Phénicien, et précisément dans un contexte, où il s'agit de la vertu pratiquée en dehors d'Israël. De même, sa mention à propos du roi de Tyr est tout à fait en situation et donne plus de vigueur à l'apostrophe. Par ailleurs, dans ces trois

1. I* AB II, l. 2-3, d'après l'interprétation de GINSBERG, *Orientalia*, V (1936), p. 187 ; ID., *The Ugarit Texts*, in loco.

2. Cf. RB, 1937, p. 441.

3. I D I. 21-25 ; II D v, l. 6-8.

passages d'Ézéchiël, et quoi qu'en aient toutes les Versions, le nom est écrit דנאל, ce qui correspond parfaitement au Dnel de Râs Shamrā, alors que le nom du Prophète est toujours דניאל. Voilà donc un cas où ces textes apportent à la critique et à l'exégèse de l'Ancien Testament un secours appréciable et certain.

Dans Is., xiv. 12-15, le roi de Babylone est accueilli aux Enfers par ce chant :

- 12 Comme tu es tombé du ciel,
 ô Astre, fils de l'Aurore.
 Comme tu as été abattu sur la terre,

- 13 Tu pensais en toi-même :
 « Je monterai au ciel.
 Plus haut que les étoiles d'El,
 J'élèverai mon trône,
 Et je m'assiérai sur le Mont de l'Assemblée,
 Aux extrémités du Nord.
- 14 Je monterai sur les hauteurs de la nuée,
 Je m'égalerai à 'Eliôn. »
- 15 Voici que tu descends au Shéol,
 Aux profondeurs de la fosse !

Beaucoup de commentateurs y ont vu la transposition d'un mythe relatif à l'étoile du matin ; mais ils ont vainement cherché une analogie du côté de la Babylonie. Gunkel, cependant, n'excluait pas la possibilité d'une origine phénicienne¹. Celle-ci me paraît clairement indiquée par les textes de Râs Shamrā. Ils ne contiennent sans doute pas un récit qu'on puisse apporter en parallèle, mais ils permettent d'établir plusieurs points de contact. « Astre fils de l'Aurore » traduit l'hébr. הליל בן-שחר. Or, *Hll* et *Šhr* font tous les deux partie du Panthéon d'Ugarit² : *Hll* est le père des déesses *Kosharôt* ; *Šhr* compose avec *Šlm* le couple des « dieux gracieux », fils d'El. *Šhr* était d'ailleurs connu déjà par plusieurs noms propres phéniciens³. Au v. 13, nous rencontrons El, le dieu suprême si fréquemment cité par nos poèmes, et au v. 14, 'Eliôn, qui n'est pas encore attesté à Râs Shamrā⁴, mais qui était certainement un nom divin

1. *Schöpfung und Chaos*, p. 134.

2. *Hll* : II D II, l. 27 et suiv. ; NK, l. 5-6 ; 40-42. — *Šhr* : SS, l. 52-53.

3. בדשחר, עבדשחר, שחרבעל, שחרבעל ; et même dans la Bible, אחישחר (1 Ch., VII, 10).

4. Sauf si l'on admet la restauration de GINSBERG à SS, l. 3 (*Jour. Roy. As. Soc.*, 1935, p. 46).

phénicien¹. Le « Mont de l'Assemblée » rappelle « l'assemblée des fils de dieu » dans un texte² ; et ce lieu de réunion divine est situé aux « extrémités du Nord » (*Şaphôn*), qui correspondent à *mrym* ou *şrrt şpn*, séjour habituel de Baal³. Enfin, puisque l'orgueilleux qui veut s'égaliser à 'Eliôn monte sur les hauteurs de la nuée (v. 14), on songera que *rkb 'rpt*, « Chevaucheur des Nuées », est à Râs Shamrâ une épithète d'Aleyn Baal. Ces correspondances, réunies dans quelques versets, suggèrent que la cantilène d'Is., xiv, s'inspire d'un modèle phénicien.

On vient de rattacher à la Phénicie la conception d'un habitat divin situé « aux extrémités du Nord ». Cela explique que la montagne de Sion, séjour de Yahvé, soit poétiquement placée à l'extrême Nord (Ps. XLVIII, 3) et peut-être que Yahvé apparaisse à Ézéchiël comme venant du Septentrion (Ez., I, 4). Pour le titre de « Chevaucheur des Nuées » donné à Baal, nous l'avons déjà rapproché d'un texte des Psaumes (Ps. LXVIII, 5). La même image revient, avec des mots différents, dans Is., XIX, 1 ; Dt., XXXIII, 26 ; Ps. CIV, 3. On sait enfin que, dans la Bible, le tonnerre est la « voix de Yahvé » : à Ugarit, c'est la voix de Baal⁴.

On retrouve donc les mêmes métaphores pour exprimer l'action divine, et certaines légendes religieuses de Phénicie ont été mises à profit par les auteurs de l'Ancien Testament. Mais il est très important de remarquer que les textes de l'Ancien Testament qui permettent de faire ces rapprochements sont tous des passages poétiques, et que les livres dont ils sont tirés reflètent sans contestation possible la foi au Yahvisme le plus pur. Il serait donc absolument faux d'en conclure à une contamination de la foi d'Israël par des influences cananéennes. C'est au contraire parce que la contamination n'est plus à craindre et parce qu'ils sont assurés du triomphe absolu de Yahvé, que les poètes sacrés reprennent ces épithètes et utilisent ces lambeaux de légendes

1. Cf. PHIL. BYBL., fr. II, 12 ; dans la stèle de Soudjin, qui date du VIII^e s., El et 'Eliôn sont cités côte à côte (frag. Aa, l. 11, texte par ex. dans *Arch. f. Orientforsch.*, VIII, p. 2).

2. II AB III, l. 13-14.

3. II AB IV, l. 19 ; v, l. 85 ; I* AB I, l. 11 ; I AB I, l. 29. Cf. VIROLLEAUD, dans les *CR. de l'Ac. des Inscr.*, 1937, pp. 67-68. — M. EISSFELDT (*Baal Zaphon, Zeus Kasios...* Cf. *RB*, 1933, p. 641) pense que ce *Şaphôn* désigne proprement le Mt. Kasios, qui barre vers le Nord l'horizon de Râs Shamrâ. Sa thèse n'emporte pas la conviction.

4. II AB v, l. 70 ; VII, l. 29.

désormais inoffensives, comme s'ils ramassaient les dépouilles opimes des dieux vaincus¹.

Ces poèmes mentionnent fréquemment des sacrifices ou d'autres actes du culte et en donnent quelquefois la description. D'autres fragments contiennent des listes d'offrandes, de divinités ou de sanctuaires. On y trouve la matière de comparaisons intéressantes. Certaines victimes offertes en sacrifice sont les mêmes que celles qui seront agréées par Yahvé : bœufs, taureaux, veaux, béliers, moutons, agneaux et chevreaux. Mais il semble que l'on pouvait offrir aussi le buffle, le cerf, le bouquetin et le daim² : animaux qui seront écartés de l'autel en Israël. Quelques noms de sacrifices sont communs : on connaît à Ugarit le sacrifice de communion³, et peut-être le sacrifice « pour le délit » est-il mentionné⁴, ce qui serait très intéressant, car on a voulu considérer cette forme comme une innovation de l'époque d'Ézéchiél. Pourtant ce qui frappe surtout, c'est la différence de nomenclature, et il est présentement encore plus difficile de mettre en parallèle le système sacrificiel d'Ugarit et celui d'Israël que de concilier le Lévitique et le fameux Tarif de Marseille⁵. Cela n'exclut sans doute pas que, sous d'autres noms, les mêmes formes essentielles de sacrifices aient été pratiquées ici et là ; il n'est pas nécessaire de supposer pour cela un emprunt, car chez deux peuples proches par la race et l'habitat, les manifestations extérieures du culte se ressemblent naturellement.

D'autres traits d'ailleurs apparentent la vie religieuse des Phéniciens à celle d'Israël. Un texte parle peut-être de l'*éphod* et des *téraphim*⁶. Il est bien possible, en effet, que l'*éphod* ait été originairement étranger à Israël ; son usage a cessé très vite, et bientôt on n'a même plus compris son nom. Mais la mention hypothétique qui en est faite à

1. Cf. des remarques analogues dans A. BERTHOLET, *Das religionsgeschichtliche Problem des Spätjudentums* (1909), p. 19.

2. I AB 1, l. 19*-28*. A la dernière ligne, au lieu de *hmrm*, « ânes » (Virolleaud, Dussaud, Lods), lire *y]hmrm* (hébr. יחמור), avec Ginsberg.

3. *šlmm* = שְׁלָמִים, RŠ 1929, 1, l. 4 ; 3, l. 52 ; dans une acception profane, I K, l. 130-131, 274-275.

4. *atm* = אֵשֶׁם, RŠ 1929, 27. Mais la réf. à RŠ 1929, 34, l. 11 ; 45, l. 7, qu'on donne parfois est fausse : c'est un texte hurrite !

5. Je ne puis pas partager la confiance de M. Dussaud, encore moins ses conclusions (*Les Découvertes de Rās Shamrā...*, pp. 112-113).

6. I* AB 1, l. 4-5. Le rapprochement a été aussitôt fait par M. Virolleaud (*Syria*, XV, 1934, p. 309).

Râs Shamrâ est, en tout cas, si laconique qu'elle ne nous éclaire pas sur cette institution, qui est l'une des plus obscures de l'Ancien Testament. Si l'on passe au calendrier religieux, on relève plusieurs fois l'indication de périodes de sept jours ou de sept ans, mais rien ne permet d'y trouver l'analogue du sabbat ou de l'année sabbatique¹. Rien ne paraît non plus correspondre aux grandes fêtes de Pâque, de la Pentecôte et des Tabernacles. Il y a cependant un passage du poème de Baal qu'on peut rapprocher d'un détail du rituel israélite. La déesse Anat, s'étant attaquée au dieu Môt, le met ainsi à mort :

Elle saisit Môt, le fils divin,
Avec la faucille elle le fend,
Avec le van elle le vanne,
Avec le feu elle le brûle,
Avec le moulin elle le broye,
Dans le champ elle disperse sa chair,
Pour que les oiseaux la mangent².

On a déjà signalé qu'au Moyen Age, les païens de Harran connaissaient un mythe semblable qu'ils rapportaient à Tammuz³. C'est évidemment un mythe agraire en relation avec le rituel de la moisson⁴. Or, en Israël, on faisait après la Pâque l'offrande de la première gerbe (Lv., xxiii, 10), le jour où la faucille était mise dans les céréales (Dt., xvi, 9). Le cérémonial n'est pas décrit dans la Bible, mais l'historien Josèphe⁵ et la Mishna⁶ nous en ont conservé l'essentiel : on moissonnait solennellement la première gerbe d'orge, on la battait légèrement. Le grain était vanné dans le parvis du Temple, grillé, concassé dans un moulin à bras. Une partie était brûlée sur l'autel, le reste était donné aux prêtres⁷. Cela ressemble beaucoup à l'usage religieux dont le texte de Râs Shamrâ donne la transposition mytho-

1. M. Dussaud y paraît cependant disposé (*Les Découvertes de Râs Shamrâ...*, pp. 90-91). Cf. aussi EISSFELDT, *Zeit. Deut. Morgenl. Ges.*, 1934, p. 180.

2. I AB II, l. 30-36, en utilisant les interprétations d'Albright, Bauer et Dussaud.

3. Cf. CHWOLSON, *Die Ssabier*, II, p. 27.

4. Le texte a été utilisé en ce sens par A. MORET, *Rituels agraires de l'ancien Orient à la lumière des nouveaux textes de Râs Shamrâ*, dans les *Mélanges Capart* (1935), pp. 311-342.

5. *Ant.* III, 10, 5 (251).

6. *Menahoth*, x, 3-4.

7. Cf. G. B. GRAY, *Sacrifice in the Old Testament*, pp. 323-336.

logique¹, et comme le Lévitique souligne expressément (xxiii, 10) que l'offrande de la première gerbe ne faisait pas partie du culte du désert, on est porté à conclure que le Yahvisme s'est approprié en Canaan ce trait de son rituel.

Par contre, une disposition législative du Pentateuque paraît avoir pour fin d'extirper un usage païen, qui nous est maintenant connu par Rās Shamrā. C'est l'interdiction formelle, trois fois répétée (Ex., xxiii, 19 ; xxxiv, 26 ; Dt., xiv, 21), de faire cuire un chevreau dans le lait de sa mère. Elle s'oppose à cette prescription contenue dans le « Poème des dieux gracieux » :

Fais cui[re un che]vreau dans le lait,
Un agneau (?) dans le lait caillé².

Déjà Maimonide pensait³ que la prohibition biblique condamnait un rite du paganisme.

On pourrait remarquer encore que, chez les Phéniciens comme chez les Israélites, les songes sont un moyen pour les hommes de communiquer avec la divinité⁴ et que certaines croyances sur la vie d'outre-tombe sont les mêmes. Tout cela n'a rien d'étonnant. Lorsque le Verbe de Dieu s'est incarné, il s'est fait fils de la Palestine. De même, lorsque la Révélation de l'Ancien Testament s'est incarnée en quelque sorte dans ce groupe de Sémites, qui constituait le peuple élu, elle s'est adaptée aux conditions concrètes de la vie religieuse d'un peuple sémitique. Il était inévitable qu'une partie des institutions, et des noms qui les désignaient, fussent semblables.

Mais l'esprit est essentiellement différent. C'est ce qui apparaît lorsque l'on compare les idées religieuses les plus centrales, les conceptions sur la divinité. En Israël, il n'y a pas de Panthéon. Isolé dans sa gloire, infiniment élevé au-dessus de l'humanité, dominant souverainement le monde par sa puissance, le gouvernant infailliblement par sa Providence, spirituel et omniscient, Yahvé réclame avec jalousie pour lui seul tous les hommages de ses fidèles. Les

1. M. Dussaud a noté ce rapport sans y insister (*Rev. Hist. Rel.*, CIV, 1931, pp. 390-391 et *Les Découvertes de Rās Shamrā...*, p. 78). Je crois que les textes de Josèphe et de la Mishna, que j'ai cités, le rendent vraisemblable.

2. SS, I, 14. La restitution, proposée par M. Virolleaud, a été communément admise.

3. *Guide...*, III, 48. Cf. M. RADIN, *The kid and its mother's milk*, dans *Am. Jour. Sem. Lang.*, XL (1923-1924), pp. 209-218.

4. Par exemple, le grand songe de Keret.

poèmes mythologiques de Râs Shamrâ, au contraire, mettent en scène tout un monde divin. Sans doute cette multiplicité est-elle plus apparente que réelle. La même divinité porte plusieurs noms, elle est désignée par des épithètes diverses, et en tenant compte de ces faits, on peut réduire d'une manière appréciable le nombre des êtres divins entre lesquels se partageait l'adoration des Phéniciens. D'autre part, les poèmes paraissent refléter des traditions religieuses d'âge ou d'origine diverses¹ et cela produit quelque obscurité dans les relations divines. Néanmoins, comme toujours, il y avait une tendance vers la simplification. Même en prenant pour fil d'Ariane cette unification en progrès, le Panthéon reste assez complexe. Il est cependant nettement « sémitique de l'Ouest » et il est resté à peu près complètement fermé aux dieux étrangers. De Mésopotamie, il n'a accueilli que la déesse Nin-Gal (sous les formes Nikkal, Nikkar) d'ailleurs acclimatée très tôt dans cette région de l'Ouest². Quelques noms de dieux hurrites apparaissent dans les petits textes³, mais jamais dans les poèmes, c'est-à-dire qu'ils sont restés les dieux des conquérants et qu'ils n'ont pas contaminé la religion nationale. Celle-ci, en plus des figures secondaires, qui sont nombreuses, honore les dieux cananéens mentionnés dans l'Ancien Testament et quelques autres. Le dieu suprême est El. C'est un vieillard qui aspire à se décharger du gouvernement du monde. Comme il reçoit l'épithète de « Roi », *mlk*⁴, je soupçonne cet El-Melek d'être le Moloch qui a si mauvaise réputation dans la Bible. Je touche ici un point qui a fait récemment l'objet d'une thèse retentissante de M. Eissfeldt⁵, et je ne puis entrer dans les détails. Mais je rappelle brièvement que Damascius et Philon de Byblos établissent l'équivalence entre El et Kronos⁶, que c'est à Kronos qu'en pays phénicien, et là seulement, on offrait des sacrifices humains⁷, comme c'est à Kronos-Saturne qu'on

1. Ainsi, le couple du dieu et de la déesse lunaire se présente sous trois formes : Téraḥ et Shin-Nikkar dans I K ; Yéraḥ et Nikkal dans NK ; Étraḥ et une déesse anonyme dans SS.

2. Pour Shin, cf. ALBRIGHT, *Jour. Pal. Or. Soc.*, XIV (1934), p. 139 ; *Bull. Am. Sch. Or. Res.*, 63, p. 29, n. 41.

3. B. HROZNÝ, *Une inscription de Râs Šamrâ en langue churrite*, dans *Archiv Orientalný*, IV (1932), pp. 118-129.

4. I AB I, l. 8 ; II AB IV, l. 24, 38, 48.

5. Cf. RB, 1936, pp. 278-282.

6. DAM., *Vit. Isid.*, 115 ; PHIL. BYBL., fr. II, 14.

7. CLITARQUE, dans une scholie sur PLAT., *Rép.*, 337 a ; PORPHYRE, *De Abst.* II, 56 ; EUSÈBE, *Or. pro Const.*, 13.

immolait les enfants à Carthage, et que par conséquent les rites sanglants pratiqués par les Israélites idolâtres en l'honneur d'El-Mélek-Moloch s'inséreraient sans peine dans cette chaîne. El est un nom commun, Mélek est une épithète. Le nom propre du dieu suprême paraît être Dagon, qui avait un sanctuaire à Râs Shamrā et qui est cité dans les textes¹. Le fils d'El-Dagon est Baal, dont le vrai nom est Hadad². Son caractère de divinité de l'orage, chevauchant sur les nuées, maniant la foudre et faisant retentir sa voix dans le tonnerre est clairement exprimé dans plusieurs passages. El a un autre fils, Môt, qui est l'ennemi acharné de Baal. Ces luttes où les deux divinités l'emportent tour à tour représentaient, sur le plan mythique, l'alternance des saisons. La déesse suprême s'appelle Ashérat ou Élat. Elle est la mère des dieux. Les déesses filles sont Anat, cette « reine du ciel » à laquelle certains Israélites, à l'époque de Jérémie, offraient des gâteaux, et Shapash, « Flambeau des Dieux », la déesse solaire³.

Il y aurait même eu, dans ce Panthéon, un dieu Yaw. En 1932, M. Dussaud annonçait, d'après une communication orale de M. Virolleaud, que *Yau* ou *Yav* se lisait sur une tablette inédite. On a aussitôt épilogué sur le fait, mais on n'a pas toujours assez distingué entre deux questions : 1° Y a-t-il vraiment un dieu Yaw à Râs Shamrā ? 2° Quel rapport, dans l'affirmative, a-t-il avec Yahvé ?

Pour le premier point, nous pouvons maintenant recourir au texte que, grâce à la libéralité de M. Virolleaud, M. l'abbé A. Vincent vient de publier⁴. D'après la transcription qui est donnée en caractères hébraïques, ce court texte se lirait :

wy'n lpn eldped
šm bny ywelt

1. Cette identification a déjà été proposée par VIROLLEAUD dans *Syria*, XVI (1935), p. 257, et par GINSBERG, dans le *Jour. Pal. Or. Soc.*, XVI (1936), p. 144, n. 21. Aux déductions qu'on peut tirer des textes de *Râs Shamrā*, j'ajoute un curieux passage de l'*Etymologicon Magnum*, s. v. Βητάγων : « ὁ Κρόνος ὑπὸ Φοινίκων » ; Βητάγων représente évidemment Beth-Dagon et la glose confirme l'équation El-Kronos-Dagon.

2. Cf. R. DUSSAUD, *Le vrai nom de Baal*, dans la *Rev. Hist. Rel.*, CXIII (1936, II), pp. 5-20.

3. Sur le Panthéon de Râs Shamrā, on trouvera des détails dans H. BAUER, *Die Gottheiten von Ras Shamra*, dans la *Zeit. f. Alt. Wiss.*, 1933, pp. 81-101 ; 1935, pp. 54-59.

4. Dans *La Religion des Judéo-Araméens d'Éléphantine* (1937), p. 27.

On propose de traduire : « Et répondit Ltpn-El-Dped : Le nom de mon fils (*est*) IwElat. » Cette traduction est matériellement possible. Mais le contexte ou des passages parallèles seraient nécessaires pour dire si elle est exacte¹. Tant qu'ils n'auront pas été fournis, je crois que ces quelques mots incertains ne suffisent pas à établir la présence d'un dieu Yaw dans le Panthéon d'Ugarit.

Supposons qu'elle soit un jour prouvée. Quel rapport peut-il y avoir entre ce Yaw et Yahvé ? M. K. G. Kuhn², sans connaître encore le texte de Râs Shamrâ autrement que par l'allusion de M. Dussaud, a essayé de démontrer que Yaw était la forme primitive du tétragramme. Il explique ainsi le passage de l'un à l'autre : 1° *Yaw* > *Yahū* par analogie avec les noms de parenté à deux radicales ; 2° *Yahū* > *Yahwē*, par adjonction d'une vieille désinence plurielle *ai* > *ē* ; 3° *Yahwē* > *Yahweh*, d'après l'imparfait des verbes *lamed waw-iod*, sous l'influence de l'explication d'Ex., III, 14. Cette dérivation est philologiquement invraisemblable³. Au contraire, la succession *Yahweh* > *Yahū* > *Yaw* est normale. Comme on admettra difficilement que cet abrègement est déjà accompli à Ugarit au xve siècle, il reste à conclure, avec H. Bauer⁴ que la ressemblance est « un hasard linguistique, comme il y en a tant ». *Yahweh* ne peut pas venir *normalement* de *Yaw* ; si on veut malgré tout les mettre en rapport, on peut seulement faire l'hypothèse que le nom divin *Yaw*, supposé connu antérieurement, a été, à l'époque de Moïse, *délibérément* transformé en *Yahweh* contrairement aux normes

1. Je prends la liberté de reproduire ici le court commentaire de M. Virolleaud : « Élat est-il le commencement d'une nouvelle phrase — ou un vocatif — ou bien faut-il comprendre que le nom du fils est Iw-'Elat (cf. hébr. יְרֵאֵל) ? Je ne saurais le dire. Et bien que Ltpn soit un personnage de premier plan, je ne vois pas bien encore qui était son fils, c'est-à-dire sous quel nom son fils était habituellement désigné, car Iw ou Iw-'Elat paraît être une désignation exceptionnelle. En tout cas, Iw ne se rencontre nulle part ailleurs dans Râs Shamrâ » (dans A. VINCENT, *l. c.*, p. 27, n. 4, lettre du 21 nov. 1932). Je ne crois pas que dans ses propres travaux, M. Virolleaud ait jamais fait allusion à ce texte. On aimerait savoir ce qu'il en pense aujourd'hui.

2. *Ueber die Entstehung des Namens Jahwe*, dans les *Orientalistische Studien* dédiées à E. Littmann, 1935, pp. 25-42.

3. Cf. R. P. VACCARI, dans *Biblica*, XVII (1936), pp. 3-4 ; Id., *Orientalia*, V (1936), p. 151 ; J. SCHACHT, dans *l'Orient. Lit. Zeit.*, 1936, col. 315 ; J.-A. MONTGOMERY, dans le *Jour. Am. Or. Soc.*, 56 (1936), p. 105 : « His thesis... is utterly abortive both etymologically and historically. »

4. *Zeit. Allg. Wiss.*, 1933, p. 93. — Par ailleurs, cette attestation ancienne d'un dieu Yaw, différent de Yahvé, expliquerait bien certains noms théophores en dehors d'Israël (H. BAUER, *loc. cit.*).

de la phonétique et conformément à l'explication étymologique d'Ex., III, 14 ; ce qui reviendrait à dire que *Yahweh* est un nom nouveau.

Tous ces dieux s'affrontent en des combats épiques. Le monde est déchiré par leurs luttes et la divinité suprême n'arrive pas à mettre la paix entre les adversaires. Ils naissent, se marient¹, vivent et meurent comme des hommes. Comme eux, ils ont leurs passions et, souvent, ils sont plus violents et plus sanguinaires. Il y a un abîme entre cette conception de la divinité et celle qui a prévalu en Israël, et cette transcendance est le sceau de Dieu apposé à la révélation de l'Ancien Testament. A lire ces poèmes, on comprend la répulsion que les vrais fidèles du Yahvisme, que les grands prophètes ont éprouvé pour ces cultes². Ils étaient d'ailleurs si solidement implantés en Canaan que la conquête israélite ne les a pas déracinés, qu'ils se sont maintenus sur les Hauts-Lieux et qu'à certaines époques ils ont contaminé le culte de Yahvé et ont pénétré jusque dans le Temple de Jérusalem.

*
* *

Le sentiment de cette opposition, c'est actuellement le principal intérêt des textes de Râs Shamrâ pour les studieux de l'Ancien Testament. Nous connaissons encore trop mal la langue qu'ils expriment pour qu'ils soient d'un grand secours dans l'étude de la grammaire et du dictionnaire hébraïques. Nous avons dû réduire à peu de chose les rapprochements qu'on a institués entre eux et la Bible sur le terrain historique, et nous avons dit pourquoi ces rapprochements ne se multiplieraient probablement pas beaucoup. Mais ces textes sont, au point de vue culturel, ce que les Lettres d'El-Amarna sont au point de vue politique. Bien qu'ils proviennent de l'extrême nord de la Phénicie, ils reflètent assez exactement la civilisation du pays de Canaan à la veille de la conquête israélite, de cette civilisation à laquelle les Hébreux ont fait des emprunts, comme un peuple de nomades, ou de semi-nomades, emprunte toujours aux sédentaires au

1. Nous avons déjà deux « hiérogamies » dans les textes de Râs Shamrâ : le « Poème des dieux gracieux » et le poème NK, selon l'interprétation, certainement correcte pour le fond, qu'en ont donnée indépendamment C.-H. GORDON, dans le *Bull. Am. Sch. Or. Res.*, 65, pp. 29-33, et R. DUSSAUD dans *Les Découvertes de Râs Shamrâ...*, pp. 81-85.

2. C'est aussi la conclusion de M. A. LODS, dans la *Rev. d'Hist. et de Phil. Rel.*, 1936, p. 130.

milieu desquels il s'établit. Ils rapportent des traditions mythiques que les Israélites ont connues, ils décrivent un culte et une religion avec lesquels le Yahvisme est entré en lutte et quelquefois en compromission. A mesure que nous les comprendrons mieux, ces « Cananéens » dont il est question à chaque page des Livres de Josué et des Juges deviendront des êtres de chair et de sang, les « hauts-lieux » et les « abominations de Baal », des objets concrets. C'est un champ ouvert, où l'on peut déjà couper quelques épis de bon grain et où la moisson sera peut-être abondante un jour. L'esquisse que ces pages ont essayé de présenter n'a qu'une valeur provisoire. Les traits en seront certainement enrichis, et bien probablement modifiés, par de nouvelles publications et de nouvelles études. Elles avaient seulement pour fin de préciser le véritable intérêt d'une découverte, qui est certainement l'une des plus importantes de notre époque.

LES OSTRAKA DE LACHIS*

Les ostraka hébreux, trouvés en 1935 à Tell Dūweir par la « Wellcome Archaeological Expedition » sont déjà célèbres sous le nom ordinaire de « Lettres de Lâchis ». L'amitié du regretté Directeur de la fouille, J.-L. Starkey, avait valu aux membres de l'École Biblique d'être mis, les tout premiers, au courant de cette importante découverte. Si la *Revue* a tant tardé à en entretenir ses lecteurs, c'est que nous attendions qu'une publication officielle eût livré tous les documents à la discussion publique et que le retour des principales pièces (III, IV, VI) au Musée de Jérusalem permit une étude personnelle et approfondie.

L'ensemble des ostraka est maintenant accessible dans un luxueux volume de la Wellcome Expedition, où l'auteur principal, le Prof. H. Torczyner, de l'Université Hébraïque de Jérusalem, chargé du déchiffrement et du commentaire, a mis énormément de science et d'ingéniosité¹. L'examen des pièces qui restent la propriété du Gouvernement Palestinien nous a été courtoisement facilité par la Direction du Musée ; nous avons été grandement aidés par d'excellentes et nouvelles photographies prises par M. Schweig, photographe du Service des Antiquités. Pour les ostraka qui appartiennent à la Wellcome Expedition à Londres, nous avons pu contrôler les planches, copies et lectures de la publication sur les premières photographies prises sur le chantier et déposées aux Archives du Musée. Les notes qui suivent apportent le témoignage de ce que nos yeux ont vu, et si elles ne

* Article publié dans la *Revue Biblique*, XLVIII, 1939, pp. 181-206.

1. *Lachish I.-The Lachish Letters* (The Wellcome Archaeological Research Expedition to the Near East), par H. TORCZYNER, L. HARDING, A. LEWIS, J.-L. STARKEY. In-4° de 223 p. ; Oxford University Press, 1938.

proposent pas beaucoup de lectures nouvelles, elles pourront au moins aider à confirmer ou à rejeter certaines conjectures.

I. L'HORIZON ARCHÉOLOGIQUE, LE MATÉRIEL ET L'ÉCRITURE DES OSTRAKA

L'entrée principale de l'ancienne ville de Tell Dûweir (nous verrons qu'on doit l'identifier avec Lâchis), était située à l'Ouest. Une route qui longeait le flanc du Tell à l'extérieur des murailles aboutissait à une première porte, correspondant à l'avant-mur. Tournant ensuite à droite, on atteignait une seconde porte, ouverte dans le mur principal et qui donnait accès à la ville. Les deux portes, flanquées de tours et reliées l'une à l'autre, constituaient un système clos, une véritable forteresse et le meilleur point de résistance en cas d'attaque¹. Cette disposition, qui fut celle de l'époque perse, avait repris, à peu de chose près, le tracé de l'époque antérieure. Les constructions perses reposaient sur une couche de débris violemment calcinés ; ce sont les témoins de l'incendie où sombra la ville judéenne assiégée par Nabuchodonosor, probablement en l'automne 588², peu avant la chute de Jérusalem en juin-juillet 587. A ce niveau, dans une pièce de 4 mètres de côté, munie d'une banquette le long du mur Sud, et qui flanquait la porte extérieure à la manière d'une salle des gardes, 16 des ostraka ont été trouvés, mêlés à des centaines de tessons atteints par le feu, qui ne portent plus d'écriture mais dont un certain nombre étaient peut-être inscrits primitivement. Sous cette couche brûlée, on rencontra le pavement de la pièce, noirci par le feu. Deux autres fragments (XVI et XVII) ont été retrouvés l'un dans les déblais provenant du même endroit, l'autre dans le ballast de la route perse³. Le *terminus ante quem* des ostraka est

1. Cf. l'exposé du P. Vincent, *RB*, XLVIII, 1939, p. 259.

2. Des noyaux d'olives ont été retrouvés dans la couche de cendres de la destruction, ce qui prouve que la récolte des olives était déjà faite (vers novembre), cf. J.-L. STARKEY, dans *PEFQS*, 1933, p. 198.

3. Sur tout ceci, cf. les indications du directeur de la fouille, *Lachish Letters*, pp. 11-18, les figures et le plan, pp. 221-223. — Dans la dernière saison de fouilles, trois nouveaux ostraka ont été trouvés, deux dans une maison adossée aux ruines du Palais détruit en 598/597, un à l'angle S.-O. du Tell. Le premier est un petit fragment de lettre, le second est une inscription sur jarre plutôt qu'un ostrakon et porte une date, le troisième contient une liste de noms (cf. C. INGE, dans *PEQ*, 1938, p. 254). Nous n'en parlerons pas ici puisqu'ils ne sont pas encore publiés. On peut seulement dire qu'ils n'apporteront rien d'important.

donc très nettement défini : ils sont antérieurs à la ruine définitive de la ville judéenne en 588. Comme, d'autre part, les fortifications ont certainement été remaniées après le premier siège de Nabuchodonosor¹, le *terminus post quem* est également acquis : ils sont postérieurs à 598-597. Nous verrons plus tard s'il est légitime de préciser davantage.

Les documents sont écrits sur des tessons de dimensions variables (le plus grand a 20 cm. sur 17 ; le plus petit, qui soit complet, a 8 cm. 8 sur 5 cm. 7). D'après l'examen de la poterie, les ostraka II, VI, VII, VIII et XVIII, qui portent des textes distincts, proviennent d'un même pot², c'est-à-dire qu'ils émanent d'un même correspondant et doivent être à peu près contemporains.

Les tessons n'ont subi aucune préparation spéciale avant de recevoir l'écriture. Celle-ci se développe sur la face extérieure (convexe) du tesson, sans perte de place et en s'adaptant aux irrégularités des cassures. Si le texte est trop long, il se continue sur la face intérieure (concave), le tesson ayant été retourné de bas en haut (comme pour les tablettes cunéiformes) pour les ostr. III et IV, de droite à gauche (comme nos feuilles) pour les ostr. VIII et XVI³ ; dans l'ostr. IX, les lignes du revers sont perpendiculaires à celles de l'avvers.

Le scribe écrivait avec un stylet⁴ de bois ou de jonc taillé en biais et dont l'extrémité était assez large mais amincie⁵. L'instrument avait besoin d'être souvent retaillé avec un canif⁶ ; le scribe de l'ostr. III a négligé ce soin : à la fin du recto et surtout au verso, son écriture est empâtée et les

1. La reconstruction de la ville et des fortifications est attestée par les fouilles, cf. *ILN*, 27 nov. 1937 ; *QDAP*, VI (1937), p. 224, *PEQ*, 1938, pp. 251-252.

2. Reconstitué dans *Lachish Letters*, p. 220.

3. La même diversité se rencontre dans les ostraka et les papyrus araméens d'Égypte (cf. les planches de SACHAU, *Aramäische Papyrus und Ostraka* ; et H. BAUER et B. MEISSNER, *Ein aramäischer Pachtvertrag...*, dans *SPAW*, 1936, pl. 1 et 2), avec, semble-t-il, une préférence pour le premier procédé dans le cas des papyrus, pour le second dans le cas des ostraka.

4. עט, Jr., VIII, 8 ; Ps. XLV, 2, qui désigne aussi le ciseau du graveur.

5. C'est le stylet des scribes égyptiens. Ce n'est pas encore le *calamos* de l'époque grecque, roseau pointu et fendu, qui donne une écriture beaucoup plus fine, sans pleins et déliés, cf. W. SCHUBART, *Das Buch bei den Griechen und Römern*² (1927), pp. 10 et 28 ; ID., *Einführung in die Papyruskunde* (1918), p. 43.

6. Le תַּעַר הַפֶּפֶר de Jr., xxxvi, 23, qui pouvait servir aussi à effacer, lorsqu'on écrivait sur peau.

traits pleins paraissent doubles. L'encre¹ était, d'après les déterminations de M. A. Lewis, à base de fer et de carbone².

La graphie est celle de l'écriture hébraïque, dérivée du phénicien. Les lettres sont assez différentes de celles des sceaux et cachets, même contemporains, qui gardent jusqu'au bout les formes figées de la gravure sur pierre. Au contraire, la graphie de nos documents se rapproche de celle des ostraka de Samarie, avec une tendance générale à la simplification. A Tell Dūweir, * est presque toujours sans un retour à droite ; ל a l'extrémité anguleuse et non bouclée ; ך perd son crochet supérieur, ou bien celui-ci devient une simple sinuosité ; ם et ן ont également des formes plus souples. Le stylet, mieux taillé qu'à Samarie et manié plus habilement, donne une graphie légère et cursive, dont le *ductus* facile témoigne d'un usage courant de l'écriture : *calamus scribae velociter scribentis* !

Plus proche de nos textes — et presque identique — est l'écriture de l'ostrakon recueilli par J.-G. Duncan sur l'Ophel, dans les déblais des fouilles Parker³. Les tessons de Samarie sont du ix^e siècle ou du début du viii^e ; bien que celui de l'Ophel n'ait pas été trouvé *in situ*, on peut l'assigner avec sécurité à la dernière période de la monarchie judéenne. Les textes de Samarie, de l'Ophel et de Tell Dūweir s'espacent donc sur au moins deux siècles ; on notera la lenteur avec laquelle l'écriture a évolué.

Les mots sont ordinairement séparés par un point, mais l'usage n'est pas constant, et cette ponctuation est souvent très arbitraire. L'un des ostraka de Tell Dūweir est palimpseste. C'est le petit fragment XVII, où l'on distingue, sous l'écriture en noir, des signes d'une autre teinte, qui sont indubitablement les restes d'un premier texte, qu'on a lavé ou frotté. Si étrange que puisse paraître la réutilisation d'un matériel d'écriture aussi peu coûteux, elle n'est pas sans analogies : on a des palimpsestes parmi les ostraka grecs d'Égypte⁴.

1. יי, Jr., xxxvi, 18.

2. *Lachish Letters*, pp. 188-197.

3. *PEF Annual*, IV (1923-1925), pp. 22 et 182 s. ; pour la lecture, cf. surtout ALBRIGHT, *JPOS*, 1926, pp. 88-93.

4. Cf. U. WILCKEN, *Griechische Ostraka I* (1899), p. 12. — M. Schweig a également attiré mon attention sur certaines traces qu'on discerne entre les lignes ou entre les lettres de l'ostr. III — plus clairement d'ailleurs dans ses excellentes photographies que sur l'original — ; il est porté à conclure que cette pièce est également palimpseste. Cela me paraît au moins douteux.

II. LES PRINCIPAUX TEXTES

Des dix-huit ostraka de Tell Dūweir, sept ou huit seulement sont assez bien conservés pour permettre une lecture où l'étendue des restitutions ne dépasse pas celle du texte clair. Il faut louer le Professeur Torczyner de son laborieux effort de déchiffrement, qui en beaucoup de cas a été couronné de succès ; il faut remercier M. Harding d'avoir préparé des copies extrêmement minutieuses de ce qu'il a reconnu sur les tessons. Si des améliorations ont été apportées à ces lectures et à ces interprétations¹, si nous en proposons quelques autres, il n'est que juste de reconnaître la facilité qu'on trouve à poursuivre un travail bien commencé. Les textes ont été classés par l'éditeur selon l'état de leur conservation. Nous n'examinerons en détail que les six premiers.

I

- | | |
|---------------------|---|
| גמריהו . בן הצליהו | 1 |
| יאזניהו . בן טבשלם. | 2 |
| חגב . בן . יאזניהו | 3 |
| מבטחיהו בן ירמיהו | 4 |
| מתניהו . בן . נריהו | 5 |

Gemaryahu, fils de Hişilyahu. Yaazanyahu, fils de Tóbshillem. Hagab, fils de Yaazanyahu. Mibṭaḥyahu, fils de Yirmeyahu. Mattanyahu, fils de Neriyahu.

La lecture de Torczyner est certaine et a été universellement adoptée. Cet état nominatif est le seul des textes de 1935

1. La littérature sur les « Lettres de Lâchis » est déjà abondante. Les travaux les plus importants pour le déchiffrement sont : ALBRIGHT, *The oldest hebrew Letters : the Lachish Ostraka*, BASOR, 70 (avril 1938), pp. 11-17 ; C.-H. GORDON, *Lachish Letter IV*, BASOR., 67 (oct. 1937), pp. 30-32 ; Id., *Notes on the Lachish Letters*, *ibid.*, 70 (avr. 1938), pp. 17-18 ; J. HEMPEL, *Die Ostraka von Lakiš*, ZAW, 1938, pp. 126-139 ; H.-L. GINSBERG, *Lachish Notes*, BASOR, 71 (oct. 1938), pp. 24-27. Les remarques d'U. CASSUTO, *I primi quattro ostraka di Lâkiš*, RSO, XVI (1936), fondées sur la publication préliminaire de Torczyner dans le volume en l'honneur de Bialik (en hébreu, 1936), gardent encore leur valeur. [Une étude importante de M. DUSSAUD, *Le prophète Jérémie et les lettres de Lakish*, dans *Syria*, XIX (1938), pp. 256-271, n'est malheureusement parvenue à Jérusalem que lorsque cet article était à l'impression. Nous l'utilisons pour la correction, sans pouvoir lui donner la place qu'elle mérite.]

qui ne soit pas un message. Presque tous les noms sont attestés dans la Bible, spécialement pour la fin de la monarchie (Jérémie et 2 Rois). *Miblahyahu* est seulement connu par les papyrus d'Éléphantine; *Hişşilyahu* et *Tôbshillem* sont nouveaux. Il faut souligner la proportion importante de noms théophores formés avec *Yahvé* (on y ajoutera *Hôdawyahu*, *Ahiyahu*, *Hôsha'yahu*, *Kônyahu*, *Tôbyahu*, *Semakyahu*, *Shema'yahu*, cités dans les textes suivants). Cela correspond à un usage, dont l'onomastique biblique témoigne également pour la dernière période monarchique. Il ne faut pas se hâter d'y voir l'influence de la réforme religieuse de Josias, car *Hişşilyahu*, *Yaazanyahu*, *Yirmeyahu*, *Neriyahu*, dont les fils sont mentionnés dans notre liste, sont sûrement nés avant 622, et il n'y a aucune raison d'admettre, comme fait Torczyner¹, qu'il y eut à cette date un changement brusque et général de l'onomastique. En réalité, les noms formés avec *Yahvé* dominent nettement depuis le milieu de la monarchie, et si un trait caractérise les derniers temps avant l'Exil, c'est plutôt un certain retour en faveur des noms formés avec *El*, qui avaient subi une éclipse partielle depuis l'époque des Juges².

Tous ces noms sont construits avec יהו en position finale. Cela correspond à un usage général de l'onomastique hébraïque, qui affectionne les formations verbe-sujet³, mais ce ne fut jamais une règle absolue, et l'absence de tout composé avec יהו ou יו préposé dans les textes de Tell Dûweir est seulement accidentelle⁴. Il est plus important de remarquer que le nom divin s'y rencontre uniquement sous la forme יהוה, alors que dans les ostraka de Samarie, il revêt toujours la forme יהי, et que dans les papyrus d'Éléphantine il aura toujours la forme יהיה. M. Torczyner reconnaît, dans cette diversité, des usages régionaux; étant donné le classement chronologique de ces témoins, il vaut mieux, avec M. Ginsberg⁵, y voir une affaire d'époque. Mais on peut également se demander si ce ne sont pas surtout des graphies diverses, plus habituelles en des temps donnés et qui ne

1. *Lachish Letters*, p. 29.

2. Cf. G.-B. GRAY, *Studies in Hebrew Proper Names* (1896), pp. 159-160, tableaux des pp. 281-311; M. NOTH, *Die israelitischen Personennamen...* (1928), pp. 112-113; U. CASSUTO, *RSO*, XVI (1936), pp. 165-166.

3. M. NOTH, *l. c.*, pp. 21 s.

4. Contre TORCZYNER, *l. c.*, p. 28.

5. *BASOR*, 71, pp. 24-25.

représentent pas des prononciations sensiblement différentes.¹
Hagab, « la sauterelle », est intéressant. Les noms d'animaux employés comme noms de personnes sont rares dans la Bible, mais sont relativement plus fréquents à l'époque de Josias et dans l'entourage même du roi : *Hulda*, *Achor*, *Shaphan*?. La raison de cette faveur est incertaine et il est peu vraisemblable d'y chercher, avec G. B. Gray, l'influence des cultes d'animaux impurs stigmatisés par Ezéchiel, VIII, 10.

II

- | | |
|---|--------------------------|
| 1 | אל אדני . יארש ישרעל |
| 2 | יהוה את אדני . שמועל של |
| 3 | על כים על כים מל . עבר |
| 4 | כלל כל . זכר אדני את |
| 5 | ע[בד] יהוה . יהוה את א |
| 6 | מל' דבר . אשר לא . ידענה |

A mon Seigneur *Yāsh* : *Q*ue *Yahvé* fasse entendre à mon serviteur, un chien, pour que mon seigneur se soit souvenu de son serviteur? *Q*ue *Yahvé* afflige ceux qui donnent un ordre que tu ne connais pas !

L. 1. — Vocaliser *Yāsh*, au jussif, avec Albright⁴, plutôt que *Yāsh*, avec Torczyner. Le nom se retrouve à Eléphantine; c'est l'hypocoristique de *יִשָּׁשׁכָר*, nom de Josias, roi de Juda (Albright, *ibid.*). Il n'y a aucune raison d'identifier notre personnage avec *יִשָּׁשׁכָר* de I Ch., IV, 22, comme le propose S. Yeivin⁵, bien que les noms soient formés sur le même thème (*יִשָּׁשׁ*).
 L. 3. — *על כים על כים* est traduit « even now » par Torczyner, qui fait de *על כים* (*kayôm*) l'équivalent de la particule *akka-* dienne *kiam* ou *kaiam*⁶; il est suivi par Hempel. Je préfère

1. Il faut en tout cas se garder d'utiliser la succession chronologique *יִשָּׁשׁכָר*, *יִשָּׁשׁכָר*, pour reconstruire une évolution du nom divin lui-même.
 2. Cf. J. HEMPEL, *Gott und Mensch*, pp. 192-193; *RB*, 1936, pp. 100-101.
 3. *Hebrew Proper Names*, pp. 103-104.
 4. *BASOR*, 61, p. 12.
 5. *Bull. of the Jewish Palest. Explor. Soc.*, VI (1938-1939), p. 6.
 6. *Lachish Letters*, pp. 109-111.

garder le sens généralement reconnu à l'hébreu כִּיִּם ou כִּהִיִּם dans les passages discutés par Torczyner¹. La redondance de l'expression « maintenant en ce jour » n'est pas plus étonnante que le français « aujourd'hui ».

L. 4-5. — Je garde la lecture de Torczyner, qui restitue ע au début de la ligne 5 et non à la fin de la ligne 4, contre Hempel. La disposition des lignes prouve, en effet, que l'angle inférieur droit de l'ostrakon a été brisé. — A propos de כלב Torczyner a justement rappelé les textes des lettres d'Amarna et de la Bible (1 S., xxiv, 15 ; 2 S., vii, 21 ; ix, 8) où un serviteur dit être « le chien » de son maître. L'expression revient fréquemment dans la correspondance royale d'Assyrie ; deux textes surtout valent d'être cités : « Je suis un chien, le roi mon maître s'est souvenu de moi » (Harper, 67, l. 6-7) ; « Le roi mon maître a été miséricordieux pour son chien » (Harper, 620, l. 5).

L. 5-6. — Ces deux lignes qui, après la longue formule de politesse, contiennent tout le message, sont très difficiles. Je lis יעכר, avec Gordon, Ginsberg, Albright et Hempel, contre יבכר, Torczyner. Sans doute, cette dernière lecture est, semble-t-il, la plus vraisemblable d'après la copie de Harding et les photographies que j'ai eues à ma disposition, mais elle se heurte à des difficultés insurmontables d'interprétation. Torczyner est obligé d'admettre une mauvaise graphie, pour יבקר, et le sens auquel il arrive finalement est peu satisfaisant. D'autre part, Gordon et Ginsberg, qui ont vu l'ostrakon, reconnaissent un ע ; le trait inférieur, visible sur les reproductions, serait accidentel. יעכר יהוה a une bonne analogie dans Jos., vii, 25². — Au début de la ligne 6, il y a place pour deux lettres dans la lacune (cf. remarque sur la ligne 4-5). Hempel, qui n'a pas reconnu cette lacune, lit אַי דִּבֵּר où l'emploi de la négation אַי, attestée une fois seulement dans la Bible dans un passage poétique (Jb, xxii, 30), serait bien étonnant. La restitution אֶמֶר־י paraît être la seule convenable. — ידענה est interprété par Torczyner comme une prem. pers. sing. avec suffixe, mais on attendrait alors plutôt

1. Dans ces cas, כ n'implique pas une comparaison ; c'est le כ *veritatis*, cf. כמאם (fréquent), כפשע (1 S., xx, 3), כנגע (Lv., xiv, 35).

2. [J. REIDER, *The Lachish Letters*, dans *JQR*, XXIX (janv. 1939), p. 231, propose de lire יִנְכֵר, « qu'il rejette ». Cela revient au même pour le sens, mais c'est assez difficile à justifier épigraphiquement. M. DUSSAUD, *Syria*, XIX (1938), p. 261 garde יבכר, et traduit : « Que Yahvé donne la primeur, révèle. »]

תעתיק. — Je m'accorde, pour toutes ces lectures, avec Albright¹, mais sa traduction : « May YHWH afflicte thèse who say what thou dost not know » me paraît trop faible. On peut donner à אהל et à רב² le sens de « commander » et d'« ordre », que ces mots ont souvent dans la Bible. La signification générale du message reste néanmoins obscure. Yaôsh, qui, comme nous le verrons, est le commandant de la ville et du district, se serait plaint, dans une lettre à laquelle celle-ci répond, que des ordres aient été donnés en dehors de lui. — Remarque dans רב³ la forme ת⁴ du pron. suff. de la 3^e pers. masc. C'est la forme généralement employée dans les documents de Lachis⁵, comme elle l'est dans l'inscription de Mésa⁶ ; elle a été préservée dans certains passages de la Massoré⁷. On pourrait interpréter de la même manière רב⁸ de la ligne 6 comme une 2^e pers. avec pronom suffixe de rappel (portant sur רב⁹), mais ת est plutôt dans ce cas une mater lectionis du son final a, comme à III, 6, 8 ; IV, 4 ; V, 44.

III

- 1 רב¹⁰ . תעתיק . של¹¹ . ל
- 2 רב¹² [אח] יאשי . יאשי .
- 3 רב¹³ [אח] יאשי . שמש . של¹⁴
- 4 רב¹⁵ -- א -- ל -- ע -- פ¹⁶
- 5 רב¹⁷ . אש . אש .
- 6 רב¹⁸ . אל . אש . אש .
- 7 רב¹⁹ [אח] . גא . של²⁰ . אל . של²¹
- 8 רב²² . יאשי . יאשי .
- 9 רב²³ . אש . אש .
- 10 רב²⁴ . אש . אש .
- 11 רב²⁵ . אש . אש .
- 12 רב²⁶ [אח] . אש . אש .
- 13 רב²⁷ . אש . אש .
- 14 רב²⁸ . אש . אש .

1. BASOR, 70, p. 13, et déjà GINSBERG, *Bull. of the Jewish Palest. Explor. Soc.*, III (1935), p. 80, n. 7.
2. Saut après ת, cf. רב²⁹, IV, 7 ; רב³⁰, IV, 8. Pour רב³¹, cf. note sur III, 12.
3. Les cas sont rassemblés dans MAYER LAMBERT, *Traité de Grammaire Hébraïque* (1938), p. 145.
4. Cf. GINSBERG, BASOR, 71, p. 26. La graphie avec ת est usuelle dans la Bible pour רב³² et se retrouve sporadiquement.

15	כְּנִיָּה בִן אֶלְנָתָן לְכָא.
16	מַצְרִיָּה . רֹאחַ
17	הַדִּדְרָה בִן אֶחְזֵיָּה וְ
18	אֲנָשׁוֹ שֶׁלָּה . לְקָחָה . מִזֶּה
19	וְסֹפֶר . מִכֵּי־הָ עֶבֶד . הַמֶּלֶךְ . הָבָה
20	אֶל . שֶׁלָּה . בִּן יִדְעִי . מִצָּרַיִם . לְכָא
21	הַשָּׂמֶר . שֶׁלָּה . עֶבֶד . אֶל . אֶלְנָתָן .

Revers

1 Ton serviteur Hôsha'yahu a écrit pour informer mon seigneur Yâash. Que Yâahé fasse entendre à mon seigneur de bonnes nouvelles. Et... Éclaire, je te prie, l'œil de ton serviteur à propos de la missive que tu as envoyée à ton serviteur hier. Car le cœur de ton serviteur est abattu depuis que tu as écrit à ton serviteur, et parce que mon seigneur a dit : « Tu ne sais pas lire une missive ! » Vive Yâahé ! Personne n'a entrepris¹⁰ de lire pour moi une missive, jamais. Davantage, n'importe quelle missive qui me parvient, si je l'ai lue, après, je puis la répéter à la lettre. — On a informé ton serviteur, en disant : « Le chef de l'armée¹⁵ Kônyahu, fils d'Elnathan, est descendu pour aller en Egypte », et il a envoyé Hôda'wayahu fils d'Ahiyahu et ses hommes pour prendre du ravitailllement. Quant à la missive de Tobi'yahu, serviteur du roi, qui est arrivée²⁰ à Shalum fils de Yaddua, de la part du prophète, disant « Prends garde ! », ton serviteur l'a envoyée à mon maître.

L. 1. — L'introduction est différente de celle des lettres II et VI. Les lettres IV et V commencent sans adresse par la formule de souhait, qui est réduite ici au minimum. Dans la correspondance officielle d'Assyrie, on trouve une introduction analogue à celle qui est employée ici : *arduka N ana dindân šarri beliya lullik*, moins fréquente cependant que la formule : *ana šarri beliya, arduka N*. — Hôsha'yahu est attesté à l'époque de Jérémie (xlii, 1 ; xliii, 2)¹. — *nšw* au parfait épistolaire, comme à la l. 21, et dans le sens d'« envoyer un message, écrire », comme plusieurs fois dans nos lettres et dans la Bible.

L. 4-5. — Lecture très difficile. A la l. 4, 1 au début et *nšw* à la fin sont seuls clairs. Je donne ce que le R. P. Savignac, qui m'a beaucoup aidé dans cette recherche, et moi-même

1. Au moins d'après l'hébreu ; les LXX ont lu *נִשְׁלַח*. En tout cas, il n'y a pas de motif pour identifier ce personnage biblique avec l'expéditeur de notre lettre, comme y est disposé S. YERVIN, *Bull. of the Jewish Palest. Explor. Soc.*, VI, p. 5.

nous avons cru reconnaître après un examen répété du tesson. **ר** que Torczyner lit vers la fin de la lacune est épigraphiquement impossible. Il nous semble y voir une ligature de **א** et de **ל**, la haste du **ל** étant effacée. Le signe suivant peut être un **ע**. Avant **אל**, il y a un blanc puis la trace d'un **ס**, lu par Torczyner. Avant le **ס**, il pourrait y avoir un **ב** ou un **ע**. Au début de la ligne, la 2^e et la 3^e lettre après le **ו** semblent être un **מ** et un **ה**. Tout cela reste douteux. En tout cas, les traces qui subsistent ne donnent aucun appui à la restitution de Torczyner : **הפקה ספר אל הפקה** qui tiendrait d'ailleurs difficilement dans la lacune. Le passage me paraît désespéré. J'ose à peine suggérer : ... **ולמה יכעס אל עבדה פקה**, « Et pourquoi (mon maître) est-il irrité contre son serviteur ? Éclaire, je te prie... » Pour la construction **אל כעס**, cf. 2 Ch., xvi, 10. Cette lecture donnerait un sens suffisamment concordant avec la suite du texte et aurait l'avantage de faire de **פקה** une forme de *qal* au lieu de la forme *hiphil*, qui n'est pas attestée dans la Bible. Mais, d'après la disposition des signes sur le tesson, il est difficile de séparer **ה** de **פקה** pour le rattacher au mot précédent, quel qu'il soit. — A la ligne 5, le texte est certain à partir de **עבדך**. Pour le début, la lecture de Torczyner **רום כה רום** [ו] [ב] [ת] est impossible, et l'existence (et la signification) d'un v. **רום** en hébreu est conjecturale, malgré la référence à Jb, xv, 12. Au lieu de **רום כה**, Ginsberg¹ a lu **את עין**, qui paraît assuré. Les deux lettres précédentes, qui sont les premières de la ligne, sont très vraisemblablement **בא**, l'encre au sommet du **נ** ayant remonté autour d'une granulation de la poterie. Cette lecture étant admise, il devient certain qu'il faut prendre **פקה** non pas comme un substantif ayant le sens de « l'homme à l'œil ouvert », qui serait d'après Torczyner (pp. 53 et 65) synonyme de « voyant » ou de « prophète », ou le sens d'« inspecteur », d'après Albright, première manière², ou serait un nom propre tiré d'un caractère physique, selon Albright³ et Hempel⁴, mais comme une forme du v. **פקה**, ainsi que l'a déjà reconnu Ginsberg⁵. Selon qu'on lit **פקה** ou **הפקה** (cf. ci-dessus), on a l'impér. *qal* (cf. 2 R., vi, 17, **פקח-בא את עיניו**), ou l'impér. *hiphil*, qui n'a pas d'emploi biblique. — **ספר**, employé toujours dans nos documents

1. BASOR, 71, p. 25.

2. BASOR, 61, p. 13.

3. BASOR, 70, pl. 13.

4. ZAW, 1938, p. 131.

5. BASOR, 71, p. 24.

au sens de *lettre*, est un emprunt à l'akkadien, *šipru*, proprement « message »¹.

L. 6. — Au lieu de *ל שלח אדני*, Torczyner, Albright, Hempel, lire *שלחה אל* avec Ginsberg, d'abord parce que cela est suffisamment clair sur l'ostrakon, ensuite parce que le *ל שלח* est toujours, dans ces textes, construit avec la prép. *אל*. Sur la forme *יה*, cf. le commentaire sur II, 6. — *אמש*, proprement « hier soir ». — La lecture *לב* a d'abord été proposée par Ch. Yalon² et a été unanimement admise.

L. 7. — *דוה*, excellente lecture de Torczyner, en un passage difficile à déchiffrer. Le mot est employé en ce sens dans Lm., I, 13 ; v, 17.

L. 8-13. — Ce passage, où s'expriment le reproche fait par Yaôsh et l'excuse de Hôsha'yahu est très discuté. Il importe peu qu'on transcrive *כִּי יֵאָמֵר* par *כִּי יֵאָמֵר* avec une haplographie qui se retrouve à la ligne suivante (*חִיָּהוּהוּ*), ou par *כִּי אָמֵר*. Mais pour les lignes 12-13, Torczyner a lu *קראתי אתה [אף] ראת מנהו-כל מאומה*. Il est suivi par Albright et Hempel. A partir de cette lecture, Torczyner traduit (l. 8-13) : *Et parce qu'il (Hôsha'yahu) dit: Mon Seigneur, je ne sais pas lire une lettre. Que Yahvé vive (pour me punir) si jamais personne a essayé de me lire une lettre! Et même, n'importe quelle lettre qui me serait parvenue, je ne l'ai pas lue et je n'en ai même rien vu.* Hôsha'yahu aurait été accusé de lire des lettres qui ne lui étaient pas destinées. Il nie formellement : il ne sait pas lire ; personne ne lui a lu une lettre ; il n'a même pas vu de lettre ! Albright : *Et quand mon Seigneur dit: « Tu ne le sais pas. — Lis (ma) lettre ! », vive Yahvé! vraiment personne n'a entrepris de me lire une lettre (de toi) à aucun moment, ni je n'ai lu aucune lettre qui me soit venue (de toi), ni je n'en ai rien vu !* Hôsha'yahu protesterait qu'il n'a jamais reçu une lettre à laquelle son supérieur fait allusion. Hempel donne la même interprétation. Il est inutile de discuter ces traductions dans le détail, puisque la lecture d'où elles partent est certainement fausse. Ginsberg³ a lu la l. 12 : *קראתי אתה לאחר אתננהו* et arrive à la traduction : *Pour ce que mon Seigneur dit: « Tu ne peux pas lire une lettre ! », vive Yahvé! jamais personne n'a essayé de lire une lettre pour moi. Davantage, toute lettre qui m'est parvenue, si je l'ai lue à*

1. Cf. O. SCHROEDER, *RLA*, II, p. 63 ; K. F. EULER, *ZAW*, 1937, pp. 281 s.

2. *Bull. of the Jewish Palest. Explor. Soc.*, III, p. 88.

3. *BASOR*, 71, p. 26.

un autre, je suis prêt à lui donner n'importe quoi. Hôsha'yahu serait accusé d'avoir divulgué le contenu de lettres officielles en les faisant lire par d'autres. Il proteste de sa discrétion : il lit ses lettres lui-même et est prêt à payer n'importe quel forfait à qui prouverait qu'une lettre lui a été communiquée. Cette interprétation représente pour l'épigraphie et le sens un gros progrès. J'hésite cependant à l'adopter. En effet אַתְּנָהוּ est sûr et אַחֵר est très vraisemblable, mais entre אַחֵר et אַתָּה, il n'y a pas de place pour un ל ; au début de la l. 13, malgré toutes les précédentes transcriptions, je ne puis lire que אַל, au lieu de כָּל, et le R. P. Savignac partage cette conviction ; enfin, après מֵאֵרֶם, qui est très clair, il n'y a aucune trace de ה, mais un long trait horizontal, qui ne fait partie d'aucune lettre et qui a l'air d'un trait de séparation. Cela rend, sans doute, la traduction beaucoup plus difficile. אַתְּנָהוּ pourrait être une forme du v. תְּנָה attesté dans Jg., v, 11 ; xi, 40, doublet de שָׁנָה (cf. aram. תְּנָה), qui a le sens de « répéter, raconter »¹. — מֵאֵרֶם a pour valeur première « petite tache, point »² et pourrait signifier ici le moindre signe ou le moindre détail d'une missive. Je reconnais que cette interprétation est un pis-aller ; le sens général du passage serait celui-ci : Hôsha'yahu est accusé de ne pas comprendre ce que lui écrit son supérieur, ou de ne pas en tenir compte : « Tu ne sais donc pas lire une lettre ! » Il affirme qu'il sait lire et qu'il comprend ce qu'il lit³.

L. 15. — Le nom du chef de l'armée a été lu *Kebaryahu* ou plutôt *Yikbaryahu* par Torczyner, *Kebaryahu* par Albright et Hempel, *Kephiryahu* par Jack⁴. Mais il est impossible, après le ר qu'on suppose de trouver ni la trace ni la place d'un י

1. De toutes façons, la forme du pron. suffixe אֵתְנָהוּ est difficile à expliquer, qu'il s'agisse du v. בָּתָּן ou du v. תְּנָה. Dans la Bible, c'est une forme pausale et poétique ; dans les textes de Dûweir, la forme ordinaire est אֵתְנָה. Mais après ה on a אֵתְנָה (cf. note sur II, 5). Une forme אַתְּנָהוּ venant de תְּנָה serait donc très régulière : aurions-nous ici un נ redoublé par erreur ? Cf. dans la Massore, Ps. L, 23 יִכְבְּדֵנִי pour יִכְבְּדֵנִי, et en général Fr. DELITZSCH, *Die Lese- und Schreibfehler im A. T.* (1920), p. 81.

2. E. KÖNIG, *Historisch-kritisches Lehrgebäude der hebr. Sprache*, II, p. 146.

3. [M. Dussaud lit les ll. 8-13 comme Torczyner et traduit : « Et en ces termes : ' Mon maître, que tu ne connais pas, a lu une lettre. Aussi vrai que vit Yahvé, certes un homme a été mis à l'épreuve pour me lire une lettre fidèlement ; ainsi toute lettre qui me parvient, certes je la lis, [et aussi] j'y vois toute chose '. » Quoiqu'il en soit de la lecture, cette traduction me paraît être grammaticalement impossible.]

4. *The Lachish Letters : Their Date and Import*, PEQ, 1938, p. 175.

devant הו. Ce ה est un י, et il faut lire כניהו, *Kōnyahu*¹, cf. Jr., xxii, 24, 28; xxxvii, 1. Ainsi perd tout appui le rapprochement, de toute manière invraisemblable, proposé par Torczyner entre ce *Yikbar-(yahu) ben Elnathan*, et *Elnathan ben 'Achbor* de Jr., xxvi, 22 et xxxvi, 12.

L. 18. — אנוש graphie défective pour אנשיר. — מזה, lu *māzē* et interprété « provisions, ravitaillement », d'après Albright², qui retrouve le mot dans Dt., xxxii, 24 et le rapproche de מזון.

L. 19. — Au lieu de נדיהו (Torczyner), lire טביהו, proposé d'abord par S. Yeivin et C. H. Gordon, et unanimement admis. — De même, au lieu de נכד (Torczyner et Hempel), lire עבד avec Ginsberg, Gordon et Albright, qui ont donné de cette lecture des raisons que justifie l'examen de l'ostrakon. A la place d'un nom incertain de parenté, on a ainsi un titre officiel bien connu³. Ces deux corrections nous débarrassent des combinaisons hasardeuses de Torczyner (pp. 61 et 68), qui identifie le personnage avec Nedabiah, fils de Jechonias, petit-fils de Joachim et petit-neveu de Sédécias, d'après 1 Ch., iii, 16-18.

L. 19-21. — Pour les deux dernières lignes, je suis la traduction proposée indépendamment par Albright⁴ et Cassuto⁵, et acceptée, avec de menues corrections, par Hempel et Ginsberg. La phrase est sans doute très embarrassée, mais je ne vois pas d'autre construction possible. — L. 21. — Vocaliser הַשָּׁמֶר à l'impér. *niphal*. C'est l'indication du contenu général de la lettre, ou le premier mot qui sert à l'identifier. Cassuto⁶ cite le parallèle très exact de 2 R., vi, 9. — שלחה, cf. note sur II, 5. — עבך est une faute évidente du scribe, pour עב<ד>ך.

IV

ישמע . יהוה [את אד]ני עת כים .	1
שמעת טב . ועת ככל אשר שלח אדני	2
כן . עשה עבדך כתבתי על הדלת ככל .	3

1. Cette lecture est due au R. P. Savignac, qui compare le אנוש 1. 18.

2. *BASOR*, 61, p. 12; 70, p. 14. Il est suivi par Hempel.

3. Cf. ALBRIGHT, *JBL*, 1932, pp. 79-80 [M. Dussaud, *l. c.*, p. 267, maintient נכד].

4. *BASOR*, 61, p. 13.

5. *RSO*, XVI (1936), p. 173.

6. *Ibid.*

אשר שלחתה אלי . וכי . שלח א	4	
דני . על דבר בית הרפד אין . שם א	5	
דם וסמכיהו לקחה . שמעיהו ו	6	
יעלהו העירה ועבדך אדנ	7	
י[י] שלח שמה איהו	8	
כי אם . בתסכתה בקר	9	Revers
וידע כי אל . משאת לכש . נח	10	
נו שמרם ככל האתת אשר נתן	11	
אדני . כי לא נראה את עז	12	
קה	13	

¹Que Yahvé fasse entendre à mon seigneur, en ce jour même, des nouvelles de bonheur. Et maintenant, selon tout ce qu'a écrit mon seigneur, ainsi a fait ton serviteur. J'ai inscrit sur la porte (?), selon tout ce que tu m'as écrit. Pour ce que mon seigneur a écrit ⁵à propos de Beït Harapid, il n'y a personne là; quant à Semakyahu, Shema'yahu l'a pris et l'a conduit à la Ville. Ton serviteur, mon seigneur, écrira là-bas. Où est-il, sinon aux alentours (de la ville)? Fais une enquête et (mon seigneur) ¹⁰saura que nous observons les signaux de Lâchis, selon tous les signes que donne mon seigneur, car nous ne voyons pas 'Azeqa.

Cette lettre, qui ne présente pas de lacune grave, est cependant très difficile à interpréter.

L. 1-2. — La lettre commence sans adresse, par une courte salutation où טב remplace שלם. — Le contenu de la missive est introduit par ועת, cf. 2 R., v, 6; x, 2, et כעת dans la lettre araméenne d'Esd., iv, 17 et dans les papyrus araméens, Cowley, n° 26.

L. 3. — La lecture הדלת est certaine, mais non pas le sens, cf. la discussion de M. Burrows¹. J'accepte provisoirement la traduction d'Albright et de Gordon, qui peut s'auto-riser de Dt., vi, 9 et vi, 20 : ce serait l'équivalent d'un affichage public. Torczyner préfère « page » (de papyrus) d'après Jr., xxxvi, 23. Hempel vocalise הדֶלֶת, et traduit : « J'ai écrit à propos des pauvres », qu'il rapproche de Jr., xxxiv, 8 ss. Il est également possible que דלת signifie « ostrakon² ». Comme nous avons plusieurs indices, dans cette correspondance, que les lettres passaient de main en main, l'expéditeur signifierait qu'il a pris note d'un ordre qui

1. *I have written on the Door*, JAOS, 56 (1936), pp. 491-493.

2. Cf. le grec δέλτος.

lui est parvenu et qu'il a retransmis à d'autres. Tout cela est incertain.

L. 4. — שלחתי אלי se lit assez clairement. Il n'y a d'ailleurs pas de place pour la restitution de Torczyner שלח אדני אלי.

L. 5. — בית הרפד est vraisemblablement un toponyme, d'une forme courante¹, désignant une localité, inconnue par ailleurs, voisine de celle d'où est partie la lettre.

L. 7. — Remarquer la forme יו du pron. suffixe dans יעלה au lieu de יה ordinaire dans ces textes; de même איהו (?) à la ligne suivante; c'est-à-dire que יו est employé seulement après ה. — העירה, probablement la Ville par excellence, Jérusalem (Torczyner), cf. שר העיר, 1 R., xxii, 26; אשר על העיר, 2 R., x, 5, qui désignent le gouverneur de la capitale du royaume du Nord.

L. 7-9. — Passage très difficile, pour lequel je me suis inspiré surtout de Gordon², qui est suivi aussi, sauf quelques détails, par Albright et Hempel. בתכנתה, ce mot nouveau (rac. סכב) est construit par Albright et Gordon avec le suffixe יה du féminin se rapportant à la Ville, par Hempel avec le suffixe יה du masc., se rapportant à Semakyahu (son entourage). Cette interprétation, meilleure que celle de Torczyner, ne résout pas toutes les difficultés: irrégularité syntactique de la juxtaposition עבדך et אדני, et de la succession de בקר (impér.) et de וידע (3^e pers.). D'ailleurs la lecture n'est pas assurée: אדנ de la fin de la l. 7 est peu clair, et dans איהו, fin de la l. 8, on ne tient pas compte d'un trait cependant fort net entre ה et ו. Mais je n'ai rien de mieux à proposer.

L. 10. — משאת a été bien expliqué par Torczyner³, d'après Jg., xx, 38 et 40; Jr., vi, 1, et les *massuoth* de la Mishna⁴. On correspondait par des signaux de feu transmis de sommet en sommet.

L. 11. — נתן, pour garder la concordance des temps avec שמר de la ligne précédente, il vaut mieux vocaliser נתן (Torczyner) plutôt que נתן (Albright, Hempel, Gordon).

L. 12-13. — Je suis la traduction de Torczyner, Cassuto et Albright, contre Ginsberg et Gordon qui vocalisent נראה

1. Des exemples sont réunis dans Gesenius s. v. בית; et cf. ALBRIGHT, BASOR, 70, p. 14.

2. Lachish Letter IV, dans BASOR, 67, pp. 30-32.

3. L. c., p. 83.

4. Rosh Hashanah, II, 2-3; cf. ABEL, Géographie de la Palestine, I, p. 377.

au passif et comprennent את comme le singulier de אתה de la ligne précédente : « car le signal d'Azeqa n'a pas été vu ».

V

ישמע יהוה [א]ת [אד]ני	1
[שמ]עת . [של]ם וטב [עת]	2
[כים עת כים] מי עבדך	3
כלב כי [של]חת[ה] אל עבד	4
ך. את הס[פר]ם. - - -	5
[עת] השב . עבדך הספר	6
ם . אל אדני . יראך י	7
הוה ה - - - (-) בע[י]נ	8
ה . מה . לעבדך . יא	9
טב . או . ירע למלך	10

¹Que Yahvé fasse entendre à mon seigneur des nouvelles de paix et de bonheur, en ce jour même. Qui est ton serviteur, un chien, pour que tu aies envoyé à ton serviteur ⁵les lettres...? Maintenant, ton serviteur a retourné les lettres à mon seigneur. Que Yahvé te fasse voir... à ses yeux. Que peut faire ton serviteur en ¹⁰bien ou en mal pour le roi?

L. 1-3. — La salutation combine שלם et טב.

L. 3-4. — Cf. II, 3-4. — Il y a la place de restituer [שלחת], comme à III, 6 et IV, 4.

L. 5. — Le ם de הס[פר]ם est visible sur la photographie et la copie de Harding. Cela écarte la lecture de Torczyner ספרי ; pour les trois derniers signes, l'éditeur lit יהו, qui paraît impossible. La lecture de Hempel ון את est acceptable épigraphiquement mais aboutit à un sens très difficile.

L. 7. — יראך paraît correspondre le mieux aux traces visibles (de même Albright).

L. 8-9. — בעינ[ה] que je conjecture d'après la photographie et la copie de Harding aurait besoin d'être vérifié sur l'ostrakon lui-même.

L. 9-10. — La lecture et la traduction sont celles d'Albright et de Ginsberg qui donnent les parallèles bibliques. Mais il faut probablement lire יאטב au lieu de ייטב, comme l'a déjà remarqué Gordon¹. Le sens est : « Ton serviteur ne peut rien pour le roi. »

1. D'après Ginsberg, *BASOR*, 71, p. 26. Comparer dans la Massore les écritures תאמינו pour תימינו (Is., xxx, 21); ורציתי pour ורצאתי (Ez., xliii, 27). [M. Dussaud, *Syria*, XIX (1938, p. 260), propose de lire la l. 10 :

d'ailleurs que **שלם** soit ici l'adjectif masculin (**שלם**) se rapportant à **עת**.

L. 3-4. — La restitution, proposée par Torczyner et unanimement admise, s'impose en effet. Le *mim* final de **השרם** (l. 4) est visible sur l'ostrakon.

L. 5. — La restitution **השרם** d'Albright est préférable à celle de Torczyner (**הנבא**), qui est influencée par l'interprétation générale qu'il donne (et qui est fausse) de la lettre. On peut reconnaître sur le tesson le début du **ש**, mais non le **ר**, qu'Albright découvre à un endroit où la surface du tesson a été enlevée !

L. 6. — Ici commencent vraiment les difficultés. Après **ידי**, le **כ** est sûr, et cela suffit à écarter la restitution de Torczyner **ידם** [**להש**]. Mais la lecture d'Albright et de Hempel **ידיך** [**להש**], satisfaisante pour le sens, n'a aucun appui épigraphique et est un peu courte. Celle que je propose semble correspondre, pour les trois lettres **שרם**, avec les traces visibles ; il y a ensuite juste assez de place pour **לש**. Il ne serait pas surprenant de rencontrer au moins une fois les Chaldéens dans ces lettres qui datent des dernières années du royaume de Juda. On pourrait objecter l'absence de l'article, mais son emploi n'est pas constant avec les gentilices¹. On éviterait de ce fait la difficulté syntactique que soulève l'interprétation ordinaire : « Les paroles des grands ne sont pas bonnes (*elles sont bonnes tout au plus*) pour abattre tes mains... » Il est vrai que Ginsberg² la résout en expliquant **לרפה** comme un emploi adverbial de l'infinitif avec **ל**, ayant la valeur d'un participe, mais c'est précisément le participe qu'on attendrait en ce cas³.

L. 7. — **קט**, au début, est certain et ne peut appartenir, comme l'a vu Torczyner, qu'à une forme du verbe **שקט**. Si on lit **לשקט**, on l'interprétera comme une graphie défective de l'inf. constr. *hiphil*, ou comme l'inf. constr. *piel* (non attesté dans la Bible) avec sens factitif. — La restitution **הא[יבם]** dépend évidemment de notre lecture **כשרם** à la ligne précédente. Torczyner et Hempel lisent **הא[רץ ו]**, Albright et Jack **הא[נשם]**. Après cette lacune, le **ה** est certain ; la lettre suivante a été lue **ע** par Torczyner et Albright, mais **ר** par

1. Dans la Bible, on a toujours **כפתרים** sans article, et ordinairement **פלשתים**.

2. *BASOR*, 71, p. 27.

3. [M. Dussaud, *l. c.*, p. 262, garde les lectures de Torczyner.]

Gordon. Un מ ne nous paraît pas impossible. Ensuite vient certainement un י, ce qui écarte la lecture d'Albright, puis un ר plutôt qu'un ד (Gordon), enfin un ע (et non pas un מ, Albright, Hempel) ; il y a place ensuite pour une lettre. La lecture d'ensemble [ה] ירע[ו] donne un sens satisfaisant, se rapportant aux grands de la l. 5 et ירעו étant une forme *hiphil*.

L. 8. — Les trois premières lettres, emportées presque entièrement par une cassure, sont incertaines. Je distingue ensuite un ג, surmonté d'un א et un כ. Certainement, le scribe ayant oublié une lettre, l'a ajoutée ensuite ; אנכי est possible et s'opposerait à הם de la ligne précédente. On ne distingue ensuite plus rien jusqu'à אדני ; je donne la conjecture la plus simple pour cette lacune que les précédents interprètes laissent en blanc.

L. 9. — Les restitutions proposées par Torczyner sont certaines ; de fait, on peut distinguer les traces de presque toutes les lettres.

L. 10-11. — Depuis כוזא, l. 10, jusqu'à חי יהוה, l. 12, tout est incertain. Je donne ce que je crois voir sur l'ostrakon et je renonce à en tirer un texte suivi.

L. 12. — Dans l'exclamation חי יהוה, le י est correctement écrit deux fois et les deux mots sont séparés par un point, alors que la même expression, à III, 9, était écrite חייהו.

L. 13. — כִּי, lu par Gordon, paraît clair. Avant קרא, qui est certain, je lis un ז au lieu de י (Albright) et avant cela un א reconnu par Torczyner. La restitution מאז donne un bon sens.

L. 14. — Le *mim* final de הספרם est certain, mais les dernières lettres de la ligne sont hypothétiques.

L. 15. — Au début, לעב, qui est suffisamment assuré, autorise une lecture לעב[ך], mais je ne puis plus rien lire ensuite.

Les textes VII à XVIII sont trop mal conservés, trop fragmentaires ou trop insignifiants pour qu'il y ait avantage à les présenter en détail. Nous y ferons seulement allusion dans le commentaire général.

III. COMMENTAIRE GÉNÉRAL

Il n'est pas besoin de souligner l'importance extrême de ces documents. En dehors de la Bible, nous ne possédions jusqu'ici que de très pauvres témoins de l'hébreu ancien.

Les sceaux et les empreintes, la tablette de Gézer et les ostraka de Samarie ne fournissaient, en dehors des noms propres, que quelques mots employés dans des expressions stéréotypées ; seule l'inscription du canal de Siloé présentait un texte suivi de six lignes presque entièrement lisibles¹. Nous voici en possession d'une série de textes exactement datés, dont certains sont intacts, et où, en tout cas, de longs passages sont déchiffrés avec sécurité.

Leur premier intérêt est de nous restituer l'apparence extérieure qu'ont eue un certain nombre de livres de l'Ancien Testament — les livres historiques, une grande partie des Prophètes, les premiers morceaux sapientiaux — mis par écrit ou transcrits à cette époque, sur papyrus ou sur peau et non pas certes sur des ostraka, mais avec le même stylet, le même système d'écriture. C'est comme cela que Baruch écrivit les prophéties de Jérémie (Jr., xxxvi, 27-32), et que l'on enregistrait dans les Chroniques des rois d'Israël et de Juda les événements du règne. La critique textuelle devra naturellement en tenir compte. L'épigraphie des ostraka montre, par exemple, que la confusion entre ך et ך, qui est si fréquente dans la Massore, a pu se produire dès cette époque, mais qu'en général les lettres étaient mieux diversifiées que dans l'écriture araméenne d'après l'Exil. Nous avons dit que les mots étaient ordinairement séparés par des points, mais que cette règle n'était pas appliquée avec constance². Il est probable que la ponctuation était moins capricieuse dans la transcription des textes littéraires que dans ces documents privés ou administratifs ; néanmoins, ces irrégularités peuvent expliquer certaines fautes anciennes, mots mal coupés ou indûment reliés, qui déparent le texte massorétique³. L'haplographie, qui est attestée par חיהרה (III, 9) ou כיאמר (? III, 8), explique certaines erreurs du texte biblique, en particulier certaines formes au parfait où on attendrait l'imparfait⁴.

Le lecteur a certainement remarqué que ces textes pourraient être intégrés sans le déparer dans n'importe quel passage des livres préexiliques. La langue est exactement

1. Sur tous ces textes, cf. DHORME, *L'ancien hébreu dans la vie courante*, RB, 1930, pp. 62-73.

2. Comme elle l'est dans l'inscription du canal de Siloé, qui est un texte plus soigné.

3. Fr. DELITZSCH, *Die Lese- und Schreibfehler im A. T.*, pp. 1-5.

4. *Ibid.*, p. 9.

la même : c'est de l'excellent hébreu biblique. Cela prouve d'une part qu'il n'y avait point divorce entre le langage parlé et la langue littéraire, d'autre part que l'ensemble de notre Bible représente le dialecte judéen tel qu'il était parlé à l'époque monarchique. Il y a, sans doute, des singularités mais elles sont surtout orthographiques. Les *matres lectionis* sont régulièrement omises¹ ; elles n'ont pas dû être en usage avant l'Exil. Par contre des graphies comme בית, עיר permettent de supposer que, dans ces mots, le י était senti dans la prononciation. Nous avons relevé la forme יה du pronom suffixe masculin.

Le vocabulaire ne contient, semble-t-il, qu'un mot vraiment nouveau, תִּסְבָּה, et quelques mots rares dans la Bible : דֹּה ; מִשָּׂאָה au sens de *signal de feu* ; מֶזֶה au sens de *provisions* ; חָנָה (?), *répéter*.

Au point de vue du style, le trait le plus frappant est le changement continu de personne, le passage brusque du style narratif au discours direct². Nous avons ici d'excellents exemples du style épistolaire, dont la Bible ne préserve que de rares vestiges³ ; nous en connaissons maintenant le formulaire, qui est plus proche de celui de la correspondance officielle d'Assyrie au VIII^e siècle que des anciennes lettres babyloniennes et des lettres d'Amarna.

Le nom divin est toujours écrit יהוה, comme il l'est déjà dans l'inscription de Mésha (l. 18). Les deux cas où Torczyner veut introduire יהו dans nos textes sont des fautes de lecture⁴. Jusqu'à l'Exil — et probablement plus tard encore⁵ — rien n'empêchait donc l'écriture et la prononciation du tétragramme, même dans l'usage courant.

Ces renseignements nous rendraient déjà très précieux les ostraka de Tell Dūweir, mais nous n'avons touché, jusqu'ici, pour ainsi dire qu'à l'extérieur des textes. Il s'agit maintenant d'en donner le commentaire historique. Quelle contribution fournissent-ils à l'histoire biblique ?

1. Dans ידעתה et שלחתה, le ה peut provenir du pronom personnel séparé אתה.

2. M. Hempel a déjà signalé l'intérêt de ce fait pour la critique littéraire et textuelle de la Bible (ZAW, 1938, p. 131).

3. G. BEER, *Zur israelitisch-jüdischen Briefliteratur*, dans les *Allt. Studien R. Kittel... dargebracht* (1913), pp. 20-41.

4. Il lit, V, 10, ביהו. ר... au lieu de או. בט... et, IX, 7, יהו [נ]ך au lieu de יד suivi d'un nom propre, קניהו, קמיהו ou עקביהו.

5. Cf. O. EISSFELDT, *Neue Zeugnisse für die Aussprache des Tetragramms als Yahwe*, dans ZAW, 1935, pp. 59-76.

Tout le monde est d'accord pour reconnaître que les lettres qui figurent dans ce lot ont toutes été adressées à un même personnage, Yaôsh, dont le nom se lit dans l'adresse des ostraka II, III et VI. C'est un haut fonctionnaire, le gouverneur de la ville ancienne que représente Tell Dûweir et de tout le district. Cette ville ancienne doit être identifiée avec Lâchis de la Bible. Dans l'ostr. IV, on lit : « (mon seigneur) saura que nous observons les signaux de Lâchis, selon tous les signes que donne mon seigneur. » A lui seul cet argument n'est pas péremptoire¹, et l'on pourrait entendre, à la rigueur, que Lâchis et Tell Dûweir sont deux postes par où les signaux se transmettent avant d'arriver au lieu d'expédition de la lettre. Mais l'interprétation obvie va à les identifier. Cette identification est d'ailleurs amplement confirmée par l'importance des installations anciennes sur le site et par la position de Tell Dûweir sur la route romaine du Darome², ce qui correspond aux indications données par Eusèbe³.

Mais ces deux points étant acquis, les interprétations divergent. Au regard de M. Torczyner⁴, tous les ostraka sont les pièces d'un procès intenté à Hôsha'yahu ; celui-ci a été jugé par une cour martiale dans la salle des gardes, où les pièces avaient été apportées des archives du Palais pour les besoins de l'instruction. Cet Hôsha'yahu est accusé d'être en relations avec un prophète (הפקח, III, 4 ; הנבא, III, 20 ; הוה הנבא..., XVI, 5), dont la prédication défaitiste a excité la colère du roi et des grands (VI). La mention de (Yi)kbar(yahu), fils d'Elnathan, qui descend en Égypte (III, 14-16) doit être mise en rapport avec le texte de Jr., xxvi, 20-23, où on dit qu'Elnathan, fils de 'Akbor est descendu en Égypte pour obtenir l'extradition du prophète Uriyahu, qui avait prêché dans le même sens que Jérémie. Il s'agit du même fait, et comme la préférence doit être accordée au document contemporain, il faut corriger dans Jr., xxvi, 22 le nom de l'officier, et lire 'Akbor (ou Yikbor), fils d'Elnathan. Du même coup, le « prophète » des lettres de Lâchis est identifié avec Uriyahu, mais comme, dans Jr., la poursuite et la mort d'Uriyahu sont datées du règne de

1. Cf. A. PARROT, dans *Syria*, 1935, pp. 419-420.

2. Retrouvée par Starkey, cf. *PEQ*, 1937, p. 229.

3. *Onom.*, 120, 20 ; ABEL, *Géographie de la Palestine*, II, p. 367.

4. *Lachish Letters*, *passim* dans le commentaire des principales lettres et dans la conclusion, pp. 204-206.

Joachim (Jr., xxvi, 21), ce qui ne peut pas convenir pour les lettres de Lâchis, il faut derechef corriger Jr. et lire Sédécias au lieu de Joachim. D'après le même passage de Jr., Uriyahu est originaire de Qiriath Ye'arim. Comme ses relations avec Hôsha'yahu de nos lettres paraissent avoir été étroites, c'est probablement à Qiriath Ye'arim que celui-ci avait son poste. Hôsha'yahu est également accusé d'avoir maudit le roi (ostr. V) et d'avoir imparfaitement accompli son devoir militaire (ostr. IV et XIII ?). Dans ses lettres, il plaide non-coupable, et comme il fallait fournir des preuves, il invoque des témoins, dont la liste est conservée dans l'ostr. I. Le dernier chef d'accusation (ostr. IV) suppose qu'on est dans les dernières semaines, sinon dans les derniers jours de Lâchis, mais les autres peuvent remonter à plusieurs années et les ostraka qui les concernent n'ont été rassemblés que pour le procès, interrompu par l'entrée des Chaldéens dans la ville. — Il paraît inutile de discuter dans le détail¹ cette reconstruction pleine d'imagination, qui aboutit à corriger le texte de Jérémie à partir de fausses lectures, de fausses restitutions et de fausses interprétations des ostraka. Les notes sur les ostr. III, IV, V et VI ont déjà remis les choses au point.

M. S. Yeivin² s'accorde avec le Prof. Torczyner sur trois points essentiels : toutes les lettres ont été écrites par Hôsha'yahu, qui occupait l'un des postes militaires dépendant de Lâchis ; elles constituent le dossier d'un procès qui lui fut intenté ; un prophète était mêlé à cette affaire. Mais il renonce à déterminer de quel prophète il s'agit. Il restitue ainsi l'ordre des ostraka : II, dénégation d'ensemble contre l'accusation portée ; III, exposé de l'accusation et seconde dénégation ; VI, nouvelle dénégation à propos d'une instance de Yaôsh en rapport avec l'envoi des lettres du roi et des grands ; V, contenu analogue à III ; IV, dernière lettre, on ne voit plus les signaux d'Azeqa, ce qui prouve que l'avance chaldéenne s'est poursuivie et que la chute de Lâchis est prochaine. Cette interprétation évite les principales impossibilités de la thèse de Torczyner, mais elle se heurte à des objections fondamentales, qui seront exposées plus loin.

M. J. W. Jack, qui a vigoureusement critiqué Torczyner,

1. J. W. JACK, s'y est employé dans son article du *PEQ*, 1938, pp. 165-187.

2. En hébreu dans le *Bull. of the Jewish Palest. Explor. Soc.*, VI (1938-1939), pp. 1 à 7.

propose une autre explication¹. Toutes les lettres appartiennent à la même période et ont été envoyées pendant les dernières semaines avant la chute de Lâchis. Elles émanent toutes de Hôsha'yahu, chef d'un poste qui se trouvait près de la route de Jérusalem à la côte et qui pouvait être situé à Maresha = *Tell Sandahanna*². Le prophète dont il est plusieurs fois question n'est pas Uriyahu ni un prophète anonyme, mais Jérémie, car lorsqu'on dit « le prophète » à cette époque, il ne peut s'agir que de lui. D'ailleurs, les expressions de l'ostr. VI, 4-7 sont trop proches de celles de Jr., xxxviii, 4 pour qu'il n'y ait pas un rapport interne. Enfin son nom se lit dans l'ostr. XVII, 3 :]רמיה[. Yaôsh, qui est un officier royal, ne peut qu'être opposé à la prédication de Jérémie, et il accuse Hôsha'yahu de soutenir le prophète et d'être, comme lui, pro-babylonien. L'accusation avait sans doute un fondement, car d'après la lettre VI, Hôsha'yahu supplie Yaôsh d'écrire à Jérusalem en faveur de Jérémie. De l'ostr. I, qui énumère des hommes de l'entourage de Hôsha'yahu portant presque tous des noms yahvistes, il conclut que c'était un groupe de partisans du prophète.

C'est également à Jérémie que M. Dussaud³ rapporte les allusions des lettres de Lâchis. Elles émanent d'un groupe de pieux judéens, qui sont en rapports avec le prophète et transmettent ses conseils.

Toutes ces hypothèses ont, à nos yeux, le commun défaut de considérer les documents de Tell Dūweir comme un groupe, un ensemble dont il n'y aurait plus qu'à agencer les parties. Or cette présomption est contredite par les circonstances de la découverte et par des considérations générales. Nous avons dit que la plupart des ostraka étaient très mal conservés ; les ostr. X, XIV, XV ne gardent que quelques signes indistincts, l'ostr. XIII n'a que deux lignes partiellement lisibles au revers, mais l'avvers est complètement effacé. Cette disparition de l'écriture nous oblige à tenir compte des centaines de tessons trouvés dans la même pièce⁴.

1. *The Lachish Letters: Their Date and Import*, PEQ, 1938, pp. 165-187.

2. Cette identification avait été déjà proposée par le même auteur dans *Expository Times*, juin 1938.

3. Communication à l'Académie des Inscriptions (22 avril 1938), résumée dans CRAI, 1938, pp. 196-197. [Publiée maintenant dans *Syria*, XIX (1938), *Le Prophète Jérémie et les lettres de Lachish*, pp. 256-271. La thèse est présentée avec beaucoup de talent].

4. Starkey, dans *Lachish Letters*, p. 11. [Cf. DUSSAUD, *Syria*, XIX (1938), p. 259.]

Ou bien cette pièce était un magasin de jarres, où se trouvaient accidentellement les documents qui nous ont été conservés ; ou bien c'était une salle d'archives où quelques pièces ont été préservées, mais où la majeure partie est devenue indéchiffrable, par suite de l'incendie, de l'humidité du sol et des injures du temps. La seconde hypothèse est sûrement la plus plausible et elle est appuyée par une constatation de la dernière saison de fouilles. Le palais, situé au centre de la ville, a été entièrement détruit en 597 et n'a pas été reconstruit sous Sédécias¹. Le seul endroit où l'administration ait pu alors se transporter est le complexe fortifié à l'entrée principale de la ville, qui a été relevé après le premier siège. C'est là que résidait le gouverneur Yaôsh, c'est là qu'étaient conservées les lettres qu'il recevait et les documents qui intéressaient sa fonction. La pièce où ont été retrouvés les ostraka contenait donc les nouvelles archives de Lâchis depuis 597 jusqu'en 588. Elles comprenaient sans doute des documents sur peau ou sur papyrus, qui ont irrémédiablement péri, et des ostraka, dont un petit nombre seulement nous a été conservé. Ce serait miracle si ces dix-huit fragments, épaves des archives officielles d'une dizaine d'années, provenaient du même endroit, étaient écrits par le même personnage, à la même époque, et se rapportaient à la même affaire. De fait, nous y trouvons (ostr. I) une liste de noms, dont le propos nous échappe, dont la graphie est nettement à part, et qui a pu être rédigée à Lâchis.

Il y a, sans doute, un groupe certain. Les ostraka II, VI, VII, VIII et XVIII proviennent d'un même pot reconstitué par M. Harding, sont donc du même expéditeur et à peu près contemporains. Ils nous ont probablement été conservés parce qu'ils avaient été classés dans un vase², qui a mieux résisté à la destruction. Dans ce groupe, les ostr. VII et VIII sont d'une lecture désespérée, XVIII n'a plus que deux lignes partiellement préservées, où il est seulement question d'une lettre qu'on renvoie. Les ostr. II et VI sont donc les seuls utilisables du groupe : ils se rapportent à des sujets différents et Hôsha'yahu n'y paraît pas.

Ni la graphie³, ni le contenu n'autorisent à rattacher à ce

1. C. INGE, dans *PEQ*, 1938, p. 254.

2. Cf. Jr., xxxii, 14.

3. [Cf. aussi L. BIRNBAUM, *The Lachish Ostraka*, 1, dans *PEQ*, 1939, pp. 20-28, qui est même tenté d'attribuer chacun des dix-huit ostraka à un scribe différent, en quoi il dépasse sans doute le but.]

groupe les lettres III (la seule où Hôsha'yahu soit nommé comme expéditeur), IV et V. Elles peuvent provenir d'expéditeurs différents et d'endroits divers. Nous savons seulement, par son contenu, que la lettre IV a été envoyée d'un site d'où l'on pouvait voir les signaux de Lâchis (Tell Dûweir), ce qui laisse le champ libre à beaucoup d'hypothèses.

La même incertitude règne quant à la date. Les limites extrêmes (597 et 588) sont assurées, mais il me paraît impossible de préciser davantage. En tout cas, une date trop proche de la chute de Lâchis semble exclue pour la plupart des lettres : on correspond librement entre Lâchis et les postes qui en dépendent (une lettre arrivée la veille au soir reçoit immédiatement sa réponse, III, 6), des lettres arrivent de Jérusalem à Lâchis et sont transmises plus loin (VI, 3-4), on écrit à Jérusalem (IV, 8), Semakyahu est conduit à la Ville (IV, 6-7), une compagnie descend en Égypte et se ravitaille au passage (III, 14-18). Tous ces renseignements n'indiquent guère que le pays soit parcouru par les troupes chaldéennes et que les principales villes soient assiégées ou prises. L'ostr. IV lui-même n'est pas nécessairement très tardif : si on ne voit pas Azeqa, ce peut être à cause de l'éloignement ou d'un accident de terrain, et non parce que cette ville est déjà tombée aux mains de l'ennemi, ce qui nous reporterait après le début du siège de Jérusalem, suivant Jr., xxxiv, 7, où Lâchis et Azeqa résistent encore, quand les Chaldéens bloquent la capitale. Cependant, si notre lecture de VI, l. 6 est exacte, la lettre a été écrite à un moment où le danger chaldéen était déjà pressant et où un vent de défaitisme soufflait à la cour de Jérusalem.

Reste la question du prophète. Il est certain que « le prophète » est nommé dans la lettre III, 20, à propos d'un autre lettre qui mettait en garde ses destinataires contre un danger que nous ignorons. Il est encore nommé dans le petit fragment XVI, 5, où même la finale de son nom est préservée. Il est loisible de restituer [*Yirmeya*]hu hannabi, et de retrouver dans ces deux cas des allusions, vraiment bien discrètes, à la prédication et à l'action politique du grand prophète. Mais on ne doit pas oublier qu'il y avait, à cette même époque, d'autres prophètes en Juda, et qui portaient aussi des noms yahvistes. Le Livre de Jérémie cite Hananyah(u), Jr., xxviii, 1 s., Shema'yah(u), Jr., xxix, 31, Šidqiyahu, Jr., xxix, 21, sans compter Uriyahu, mis à mort sous Joachim (Jr., xxvi, 20-23). Et il devait y

en avoir d'autres. Il faut, de toutes façons, renoncer à lire, avec Torczyner et Jack, le nom de Jérémie dans le petit fragment XVII¹.

Ces remarques ne tendent nullement à exclure la possibilité d'un rapport entre les documents de Lâchis et le Livre de Jérémie, mais veulent seulement souligner qu'aucun rapprochement défini ne nous semble prouvé. Je dirais volontiers, comme la missive dont il est question dans l'ostr. III : *Hiššamer!* Il faut prendre garde à ne pas chercher dans chaque texte ou chaque monument qui sort des fouilles palestiniennes un contact étroit et précis avec la Bible. Ce n'est pas ainsi, d'ordinaire, que l'archéologie et l'épigraphie illustrent l'Écriture ; c'est en nous restituant peu à peu le milieu vivant où s'est encadrée la Révélation. A ce titre, les documents de Tell Dūweir gardent pour nous une valeur inappréciable.

1. On y lit seulement : עב-ע¹ ; אדני² ; דני ה³ : cf. GORDON, *BASOR* 70, p. 18 et HEMPEL, *ZAW*, 1938, p. 139. L'écriture se rapproche de celle de l'ostr. I. Si même on lit י[רמיה]ר, il faut se rappeler que le nom de Jérémie était commun à cette époque. Le seul argument sérieux [M. Dussaud y insiste à nouveau, *l. c.*, p. 263] pour trouver une allusion directe à Jérémie dans les ostraka est tiré de VI, l. 5-7, dont la ressemblance avec Jr., xxxviii, 4 est indéniable mais dont la lecture est incertaine dans le détail.

LES PROPHÈTES DE BAAL SUR LE MONT CARMEL*

De tous temps, semble-t-il, le Carmel fut une montagne sainte. Déjà au milieu du II^e millénaire, on l'appelait le Cap Sacré, *Rôsh Qadôsh*¹, et le promontoire portait un sanctuaire de Baal, qui existait encore à l'époque romaine, puisque Vespasien y sacrifia². Lorsque, sous David, les Israélites prirent possession de la montagne, ils y installèrent le culte de Yahvé³, à la pointe Sud-Est où la chaîne culmine au-dessus de la plaine de Yizréel⁴. Mais un peu plus d'un siècle après, sous Achab, l'autel était démoli ; dans tout le Royaume du Nord, le culte de Baal triomphait, officiellement admis par le roi, activement soutenu par la reine, Jézabel la Phénicienne.

C'est alors qu'apparut Élie, champion du Dieu des Pères. Sur le Carmel même, il reproche au peuple de partager son cœur entre Baal et Yahvé, comme la montagne avait été partagée entre les deux cultes. Il jette un défi aux prophètes de Baal : eux et lui prépareront un sacrifice et le feu du ciel indiquera celui qui est agréé. Il ne s'agit pas seulement de décider si la montagne sainte appartient à Yahvé ou à Baal, ou lequel des deux est le plus puissant, mais absolument lequel est Dieu. Et si Yahvé est Dieu, Baal est un néant⁵.

* Article publié dans le *Bulletin du Musée de Beyrouth*, V, 1941, pp. 7-20.

1. Listes égyptiennes, depuis Thoutmès III, cf. F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, I, p. 350.

2. TACITE, *Hist.* II, 78 ; SUÉTONE, *Vita Vespas.* 5.

3. Cf. l'autel « rétabli » par Élie, 1 R., XVIII, 30.

4. Je me sépare ici d'ALT, qui n'admet qu'un seul sanctuaire, disputé entre les deux cultes et situé sur la pointe Nord (*Festschrift Beer*, 1935, pp. 1 s.). Le Cap Carmel ne répond pas aux exigences du récit de 1 R., XVIII, qui sont satisfaites si on place la scène aux environs d'*El-Muḥraqa*. Ce site a, de plus, l'appui de la tradition.

5. Les vv. 21, 24, 38, 39 de 1 R., XVIII ne laissent pas de doute à ce sujet.

Tel est l'enjeu formidable de cette compétition. On sait comment Yahvé manifesta sa puissance : le feu dévore le sacrifice d'Élie ; devant ce miracle, le peuple proclame sa foi, la sécheresse qui était le châtimement de son infidélité prend fin et la pluie tombe en abondance.

Je n'entrerai pas dans le détail de cette scène célèbre et je m'occuperai seulement des adversaires d'Élie. Ce sont les quatre cent cinquante prophètes de Baal, qui mangent de la table de la reine¹, c'est-à-dire qu'ils sont à la solde de Jézabel, la fille d'Ithobaal, roi et grand prêtre de Tyr². Ils honorent le même dieu qu'elle, le Baal de Tyr³, et ils sont vraisemblablement phéniciens comme elle, car le personnel sacré d'un dieu se recrute parmi ses sujets d'origine⁴.

Ce Baal de Tyr s'appelait de son vrai nom Melqart⁵, ce qui est primitivement une épithète, « roi de la Cité », plutôt la cité infernale que la ville même de Tyr⁶. Car son culte ne se limitait pas à la Phénicie et aux colonies phéniciennes : il est représenté et nommé sur une stèle araméenne du IX^e siècle avant J.-C., découverte au nord d'Alep. Elle est dédiée par un roi d'Aram qui s'appelle Barhadad ; le nom de son père est indéchiffrable⁷. Le dieu est coiffé du bonnet

1. 1 R., XVIII, 19. Les prophètes d'Astarté ont été ajoutés au texte par un glossateur : il n'est plus question d'eux dans la suite du récit.

2. 1 R., XVI, 31 ; JOSÈPHE, *C. Ap.* I, XVIII, § 123.

3. D'après O. EISSFELDT, le Baal du Carmel ne serait pas Melqart, mais Baalshamim (*Ba'alšamēm und Yahwe*, dans *Zeitschr. f. d. alttest. Wissenschaft*, 1939, pp. 1-31), mais, outre les raisons données dans le texte, cf. W. F. ALBRIGHT, *Archaeology and the Religion of Israel*, 1942, p. 156.

4. Ainsi Mathan, prêtre de Baal à Jérusalem, 2 R., XI, 18 ; cf. 2 R., XVII, 27-28 et beaucoup d'exemples en dehors de la Bible.

5. Sur Melqart, il faut toujours lire F. K. MOVERS, *Die Phönizier*, I (1841), pp. 175 s. et 385-414, et Raoul ROCHETTE, *Mémoire sur l'Hercule assyrien et phénicien, considéré dans ses rapports avec l'Hercule grec*, dans *Mémoires de l'Acad. des Inscr. et Belles Lettres*, XVII, 2 (1848). A côté de rapprochements et d'étymologies inadmissibles, ces deux ouvrages contiennent un trésor de citations tirées des auteurs grecs et latins. Plus récemment, l'art. *Melkart*, par PREISENDANZ, dans Pauly-Wissowa, Suppl. VI (1935), col. 293-297. La première mention de ce dieu à Tyr remonterait aux environs de 668 av. J.-C. si la restitution *mi-il-qar (?) -ti (?)* est exacte dans le traité d'Assarhaddon avec le roi de Tyr (E. F. WEIDNER, *Archiv. f. Orientforschung*, VIII, 1932-33, p. 32).

6. Cf. W. F. ALBRIGHT, *Archaeology and the Religion of Israel*, p. 81. L'identification de Melqart avec le dieu Haurôn, proposée par le même auteur, me paraît au moins prématurée. Voir aussi les réserves de G. LEVI DELLA VIDA, dans *Bull. Amer. Schools of Orient. Research*, 90, avr. 1943, p. 30.

7. M. DUNAND, *Stèle araméenne dédiée à Melqart*, dans *Bull. du Musée de Beyrouth*, III, 1939, pp. 65 s. M. ALBRIGHT (*Bull. Amer. Schools of Orient. Research*, 87, oct. 1942, pp. 23 s.) a cru pouvoir lire, d'après la photographie, la généalogie de ce Barhadad ; il serait « fils de Tabrimôn, fils de Heziôn », et

conique et vêtu du pagne syrien ; il porte sur l'épaule une hache fenestrée. C'est donc un dieu guerrier, mais ce caractère est commun à tous les grands dieux syriens et nous renseigne peu sur sa personnalité. A l'époque grecque, il fut identifié à Héraklès¹, et c'est par les sources grecques et latines que nous connaissons un peu le culte et la légende de cet Héraklès Tyrien. Malgré la date relativement basse de ces renseignements, on peut croire qu'ils gardent de bonnes traditions et je voudrais les utiliser pour commenter l'épisode biblique. D'ailleurs, leur laconisme m'obligera à emprunter aussi des arguments aux autres cultes orientaux.

Je rappelle d'abord le texte de 1 R., XVIII :

²⁵Élie dit aux prophètes de Baal : « Choisissez-vous un taurillon, et faites d'abord, car vous êtes les plus nombreux ; invoquez le nom de votre dieu, mais ne mettez pas le feu. » ²⁶Ils prirent le taurillon <qu'il leur donna> ; ils le préparèrent et ils invoquèrent le nom de Baal, depuis le matin jusqu'à midi, en disant : « O Baal, réponds-nous ! » Mais il n'y eut ni voix ni réponse, et ils dansaient en pliant le genou devant l'autel <qu'ils avaient fait>. ²⁷A midi, Élie se moqua d'eux et dit : « Criez plus fort, car c'est un dieu : il a des soucis ou des affaires, ou bien il est en voyage ; peut-être il dort et il se réveillera ! » ²⁸Ils crièrent plus fort et ils se tailladèrent, selon leur coutume, avec des épées et des lances jusqu'à l'effusion du sang. ²⁹Quand midi fut passé, ils se mirent à vaticiner jusqu'à l'heure de la présentation de l'offrande, mais il n'y eut aucune voix, ni réponse, ni attention².

Les prophètes ne se contentent donc pas d'invoquer leur dieu ; ils exécutent une chorégraphie violente qui, en se prolongeant, provoque le délire. Elle est exprimée par la forme *piel* du verbe פסח, qui signifie ordinairement « boiter » en hébreu, mais dont le sens fondamental me paraît être « fléchir le genou ou le jarret³ ». Un passage du romancier grec Héliodore nous éclaire sur cette gymnastique. Il décrit une fête que des matelots tyriens célèbrent en l'honneur de

par conséquent le même que Benhadad de Damas mentionné dans la Bible (1 R., xv, 18). Mais j'ai pu examiner la stèle au Musée d'Alep et cette restitution me paraît impossible.

1. Expressément dans la biblingue de Malte, CIS I, 122 ; EUSÈBE, *Praep. Evang.* I, 10, 27.

2. Au v. 26, supprimer, d'après le grec, « qu'il leur donna », qui est en contradiction avec le v. 25. A la fin du même v., lire עָשָׂה au plur., avec plusieurs manuscrits et les Versions.

3. Apparenté au syr. ܦܫܚ, à l'ar. فشح, cf. G. R. DRIVER, *Journ. Theolog. Studies*, XXVII, 1926, p. 159. La ville de Thapsaque (תפסח) était située à l'endroit où l'Euphrate se plie, au coude ou au genou du fleuve.

leur dieu Héraklès ; après un banquet, on danse à la mode syrienne, avec un accompagnement musical : « Tantôt ils sautaient en l'air avec légèreté, tantôt ils pliaient les genoux (ἐποκλάζοντες) près du sol et tournaient sur eux-mêmes comme des possédés¹. » Il faut en rapprocher cet autre passage des Rois, où Dieu promet à Élie d'épargner « ceux qui n'ont pas fléchi le genou devant Baal » (1 R., xix, 18) et où la Septante traduit par ὀκλάζειν, le même verbe employé par Héliodore. Le geste rituel de la gèneuflexion n'étant connu qu'à une époque relativement tardive chez les Israélites, le texte fait allusion à un rite distinctif du culte de Baal, celui qui est décrit dans la scène du Carmel. Et cela explique aussi le reproche de « boiter des deux jarrets » qu'Élie fait à ceux qui voudraient servir à la fois Baal et Yahvé (1 R., xviii, 21).

Les danses rituelles sont attestées pour d'autres cultes syriens. Dans un passage malheureusement lacuneux d'un poème de Râs Shamrâ, il est question de *mrqdm* « danseurs », à propos, semble-t-il, d'un sacrifice². Hérodiën montre Héliogabale, dans un sacrifice à son dieu d'Émèse, « dansant autour des autels au son d'instruments de toute sorte ; avec lui des femmes de son pays exécutaient une ronde rapide, des cymbales et des tambourins à la main³ » ; à Deir el-Qal'a, près de Beyrouth, il y avait un sanctuaire dédié à Baal Marqod, « le Baal de la Danse », en grec κοίρανος κόμων : son culte comportait évidemment des évolutions chorales et une inscription qui lui est relative mentionne un δευτεροστάτης, mot technique qui désigne celui qui se tient au dernier rang du chœur⁴.

Tous ces textes indiquent, explicitement ou non, que la danse avait un accompagnement musical. Bien que la Bible n'en parle pas, il faut supposer que certains instruments

1. *Ethiop.* IV, xvii, 1. Héliodore était d'Émèse en Syrie. Le texte, à son tour, pourrait être commenté par le témoignage d'autres cultes : les bonds des Corybantes, *PLUT., Amator.* 16, p. 759 B, ou des Galles, *IULIAN. IMPER., Or.* V, 165 C, Spanh. ; la giration des « théophorètes », *Elym. Magn.* 276, 32 ; les genoux pliés : la danse persique dans XÉNOPHON, *Anab.* VI, i, 10, ὀκλάζειν ; POLLUX, *Onom.* IV, 100, et Schol. *ARISTOPH., Thesm.* 1175, ὀκλασμα.

2. I *Danel* 189. Les cymbales sont peut-être mentionnées dans le même contexte.

3. HÉRODIËN, V, v, 9.

4. Sur Baal Marqod, cf. les art. *Balmarcodes* par F. CUMONT et *Markod* par GANSZYNIEC dans Pauly-Wissowa ; CLERMONT-GANNEAU, *Recueil d'Archéologie Orientale*, I (1888), pp. 101 s. ; S. RONZEVILLE, *Rev. Archéol.*, IV^e série, II (1903), pp. 29 s. ; DU MESNIL et R. MOUTERDE, *Mél. de la Fac. Or. de Beyrouth*, VII, 1914-1921, p. 387.

soutenaient les évolutions des prophètes de Baal sur le mont Carmel¹.

L'intention satirique est apparente dans le récit biblique, et si on voulait l'illustrer, on ne trouverait sans doute pas mieux qu'un curieux bas-relief du Musée des Thermes à Rome, qui tourne en dérision une cérémonie isiaque². Devant une rangée d'images divines, des danseurs et des danseuses font des contorsions grotesques : ils ont les genoux fortement pliés, la tête rejetée en arrière³, les bras levés ; ils tiennent les castagnettes ou la double flûte. Un vieux maître de chœur et un groupe de spectateurs marquent la cadence en battant des mains (Pl. VIII, 2).

C'est à peu près ainsi qu'il faut se représenter les prophètes de Baal criant du matin jusqu'à midi : « Baal, réponds-nous⁴ ! » Mais nous n'en sommes encore qu'au premier acte. Les cris redoublent, la danse devient un tourbillon ; étourdis et anesthésiés, les prophètes, hors de sens, se taillent alors les membres à coups d'épées et de lances. C'était leur coutume, dit la Bible, et en effet, à défaut de témoignages concernant directement Melqart, nous retrouvons cet usage dans d'autres cultes orientaux. Voici comment Apulée décrit le cortège de la déesse syrienne : « Ils éclatent en hululements discordants comme des fanatiques ; pendant longtemps, la tête penchée, le cou tordu en mouvements audacieux, les cheveux pendants, ils tournent en rond et parfois ils attaquent des dents leur propre chair. Finalement, avec le glaive à double tranchant qu'ils portaient, chacun se taille les bras⁵. » Avec moins de détails, Lucien signale le même rite à Héliopolis-Membidj⁶, et il est abondamment attesté dans les cultes d'Asie Mineure⁷. Il s'est conservé jusqu'à l'époque moderne dans certains confréries de Derviches et chez les Aïssaouas de l'Afrique du Nord⁸.

1. Cf. dans les guildes prophétiques d'Israël, I S., x, 5.

2. Trouvé à Aricie, R. PARIBENI, *Notizie degli Scavi*, 1919, pp. 106 s. ; reproduit dans F. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain*⁴ (1929), pl. VIII, 2.

3. C'est la *iactatio capitis* préparatoire au vertige sacré ; cf. les textes réunis par H. GRAILLOT, *Le culte de Cybèle, mère des dieux*, 1912, p. 304, n. 2.

4. Cf. les interminables litanies d'Attis, ARNOBE, *Adv. Nat.* I, 41, ou d'Isis, *Pap. Oxyr.* XI, 1380.

5. *Metam.* VIII, xxvii ; cf. LUCIEN, *Luc. sive Asin.*, xxxvii.

6. *De dea syria*, 50.

7. F. CUMONT, *Les religions orientales...*⁴, pp. 50-51 et les notes ; H. GRAILLOT, *Le culte de Cybèle*, pp. 305-306. En général, JAMBLIQUE, *De Mysteriis*, III, 4, qui souligne l'insensibilité de ces extatiques.

8. F. VIGOUROUX, *RB*, 1896, pp. 234 s. — Cf. les flagellations des Chiites de Bagdad, E. S. STEVENS, *By Tigris and Euphrates*, 1923, pp. 161 s.

L'exaltation des prophètes est alors à son comble. Ils commencent à délirer¹, c'est-à-dire à émettre des propos plus ou moins cohérents au milieu de leur fièvre nerveuse. Les mêmes analogies que nous avons invoquées se poursuivent ici. Après le passage que je viens de citer, Apulée continue : « Cependant l'un d'eux, plus exalté que les autres, tirant du fond de sa poitrine de fréquents soupirs, comme s'il était rempli d'un esprit divin, simulait une démence malade... Dans un oracle bruyant, il se met à se charger lui-même et à s'accuser de crimes imaginaires » et finalement il se flagelle². De même les mystes de Bacchus et les Galles de Cybèle vaticinaient dans leurs transports extatiques³.

Pendant que les prophètes de Baal s'évertuaient en vain et que montait leur délire, Élie les a interpellés : « Criez plus fort ! votre dieu a des soucis ou des affaires, ou bien il est en voyage ; peut-être il dort et il se réveillera. » Se moque-t-il simplement, ou fait-il allusion à certains traits de la légende de Melqart, qui devait être connue en Israël ?

Cette recherche⁴ est attrayante, mais elle est rendue difficile par le caractère tardif et fragmentaire de nos renseignements sur Héraklès-Melqart et par l'obscurité de certains termes employés par la Bible. J'ai traduit par « soucis » et « affaires » l'hébreu שִׁיָּא et שִׁיָּג. Bien que שִׁיָּG soit un *hapax* dans le texte canonique de la Bible, il n'y a aucune raison de le supprimer, car le mot se retrouve dans Ben Sirach, encore une fois à côté de שִׁיָּא (Si. hebr., XIII, 26). L'accouplement de ces deux mots indique qu'ils sont à peu près synonymes et la Septante a probablement eu raison de traduire par χρηματίζειν, qui signifie généralement « s'occuper d'affaires ». Quoi qu'il en soit des nuances, le texte suggère que Melqart est empêché de répondre à ses prophètes par des occupations absorbantes.

Or, on donnait à l'Héraklès de Tyr le titre de « philosophe⁵ ».

1. Le hithpaël de נִבְחָא, dans les textes anciens, caractérise le délire extatique comme tel et non pas l'émission d'une « prophétie », 1 S., x, 5 s. ; XVIII, 10 ; XIX, 20 s.

2. *Metam.* VIII, xxvii-xxviii ; LUCIEN, *Luc. sive Asin.* xxxvii. A propos de la révolte servile de Sicile, en 134 av. J.-C., FLORUS rapporte que *Syrus quidam nomine Eunus... fanatico furore simulato dum syriæ deae comas iactat ad libertatem et arma servos quasi numinum imperio concitavit* (II 7).

3. TITE-LIVE, XXXIX, 13 ; PRUDENCE, *Contra Symm.*, II, 863 ; SERVIUS, *ad Aen.*, X, 220.

4. Le premier qui ait tenté cette exégèse paraît être MOVERS, *Die Phönizier*, I, p. 386.

5. Ἡρακλῆς ὁ φιλόσοφος, ὁ λεγόμενος Τύριος, *Chronicon Paschale* 43 (P. G., XCII, 161) ; cf. MALALAS 32 (P. G., XCVII, 101) ; CEDRENIUS 34 (P. G.,

C'était à vrai dire une philosophie très pratique, car le trait qu'on cite toujours de sa sagesse est l'invention de la pourpre. Il avait vu un chien de berger mordre un coquillage et se rougir la gueule, puis le berger prendre de la laine de ses brebis pour essayer ce qu'il croyait être du sang ; la couleur était si belle qu'Héraklès eut l'idée d'en faire une teinture¹. C'est pour cela que certaines monnaies de Tyr portent comme symbole un chien s'approchant d'un murex². On rapportait également à Héraklès l'invention des navires³. Le dieu était ainsi à l'origine des découvertes qui faisaient la fortune des Tyriens, et c'est peut-être pour cela que les négociants et armateurs de Tyr établis à Délos appelaient leur Héraklès « l'auteur des plus grands biens pour les hommes⁴ ».

D'autre part, Hérodote cité par Clément d'Alexandrie nomme Héraklès « devin et physicien » : il aurait connu l'astronomie, ce qui serait signifié par la fable des colonnes du ciel qu'il reçoit d'Atlas⁵. De son côté, Nonnos de Pannopolis donne à l'Héraklès de Tyr l'épithète de Ἀστροχίτων⁶ et le décrit revêtu d'une tunique constellée à l'image du firmament et qui illuminait le ciel pendant la nuit⁷.

Tous ces textes sont plus ou moins tardifs, cependant ils peuvent être l'écho de traditions fort anciennes⁸. J'en trouve

CXXI, 61) ; IOANNES ANTIOCH. dans *Frag. Hist. Graec.* Müller, IV, 544 b. Remarquer cependant que SUIDAS, s. v. Ἡρακλῆς, attribue cette épithète à l'Héraklès grec.

1. Textes de la note précédente ; SUIDAS, s. v. Ἡρακλῆς · Τύριος. Autre version dans POLLUX, *Onom.* I, 46. L'invention est attribuée au berger dans ACHILLES TATIUS, II, 11 ; elle est anonyme dans NONNOS, *Dionys.* XL, 304 s.

2. Et non pas un loup et un murex (Mionnet, Babelon, Rouvier). L'interprétation correcte avait cependant été donnée par le vieil ECKEL, *Doctrina Numorum*, III, p. 391.

3. NONNOS, *Dionys.* XL, 506 s. L'invention est attribuée à Usôos par PHILON de Byblos, *Frag.* II, 8 ; mais O. EISSFELDT (*Ras Shamra und Sanchuniaton*, 1939, p. 137) a montré le rapport entre les deux légendes. Usôos est le héros fondateur de Tyr insulaire, c'est-à-dire le même qu'Héraklès-Melqart, qui est appelé ἀρχηγέτης dans l'inscription de Malte, *CIS*, I, 122, et ἀρχηγός dans celle de Délos, citée à la note suivante.

4. Décret de la corporation des Héracléistes de Tyr (153/2 av. J.-C.), dans F. DURRBACH, *Choix d'inscriptions de Délos*, 1922, n° 85 ; P. ROUSSEL et M. LAUNEY, *Inscriptions de Délos, Décrets postérieurs à 166 av. J.-C.*, 1937, n° 1519.

5. μάντιν καὶ φυσικόν, CLEM. ALEX., *Strom.* I, xv, 73 = *Frag. Hist. Graec.* Müller, II fr. 24.

6. *Dionys.* XL, 369-577 ; l'épithète y revient souvent.

7. *Ibid.* 408 et 416.

8. O. EISSFELDT l'a indiqué pour Nonnos de Pannopolis, *Ras Shamra und Sanchuniaton*, 1939, pp. 128-151.

la trace dans l'oracle d'Ézéchiél contre le roi de Tyr¹. Le thème général en est que le roi a mérité son châtement parce qu'il a voulu se faire l'égal d'un dieu et le poème est parsemé de traits mythologiques qui dépassent évidemment la personne humaine du souverain. On peut donc y chercher des allusions au grand dieu de Tyr, Baal Melqart². Or le trait dominant du chapitre est celui de la *hokmah* du roi, c'est-à-dire de cette sagesse pratique, qui lui a tout découvert et lui a permis d'amasser ses richesses (Ez., xxviii, 3-5, 12, 17). N'est-ce pas la réplique d'Héraklès le philosophe, inventeur de la pourpre et de la navigation ? Et lorsque Ézéchiél décrit ce roi-dieu « recouvert de toutes sortes de pierres précieuses³ », ne pense-t-on pas à la tunique brillamment constellée d'Héraklès Astrochiton⁴ ?

Si ces rapprochements paraissent trop aventureux, on conviendra au moins que les Tyriens avaient pu donner à leur dieu national quelques traits de leur caractère, qu'ils l'avaient imaginé industriel et commerçant comme eux, et cela suffit à expliquer les paroles d'Élie : Baal a des soucis et des affaires.

Ou bien serait-il en voyage ? Nous sommes ici sur un terrain plus solide. Il serait sans doute imprudent de mettre au compte d'une influence orientale les nombreux voyages où la légende entraîne l'Héraklès grec, mais les sources attribuent explicitement à l'Héraklès Tyrien une expédition en Lybie⁵. Les plus anciennes monnaies de Tyr représentent Melqart chevauchant un hippocampe ailé, qui bondit sur les flots⁶. Le dieu accompagnait naturellement les marchands et les colons de Tyr dans leurs navigations lointaines et, dès l'époque où se passe la scène du Carmel, la colonisation tyrienne avait atteint non seulement Chypre, la Sardaigne,

1. Ez., xxviii. Malheureusement, le texte de la seconde partie, la plus intéressante pour nous (v. 12-19), est dans un état déplorable.

2. D'autant plus que le roi de cette époque (cf. JOSÈPHE, *C. Ap.* I, xxi, § 156) s'appelait Ithobaal (II) « Baal est avec lui » ; son successeur s'appelait Baal, le nom même du dieu ; enfin Ézéchiél ne devait pas ignorer que « Melqart » signifiait « roi de la ville ».

3. Ez., xxviii, 13 ; la liste des gemmes est interpolée, la fin du verset est dans un état désespéré.

4. Je m'aperçois ensuite que M. Dussaud y a pensé aussi, *Rev. Hist. Rel.*, LXIII (1911), p. 335, n. 2. — Je relèverai plus loin une autre allusion à Melqart dans ce même chapitre.

5. EUDOXE de Cnide, dans ATHÉNÉE, IX, 392 D ; EUSTATHE, *ad Odys.* XI, 600 ; ZENOBIUS, *Cent.* V, 56.

6. Ce sont les belles monnaies d'argent des rois de Tyr au v^e-iv^e siècle.

la côte d'Afrique (Utique), mais elle s'était étendue jusqu'aux « colonnes d'Hercule », à Gadès-Tartessos, où un sanctuaire d'Hercule Tyrien, établi dès la fondation de la ville, demeura célèbre jusqu'à la basse époque romaine¹.

Mais nous allons trouver l'allusion la plus frappante au culte de Melqart dans les derniers mots d'Élie : « Peut-être il dort et il se réveillera. » Dans l'Égypte pharaonique, les dieux dans leurs temples comme le souverain dans son palais étaient salués chaque matin par un chant où l'on répétait sans cesse l'invocation « Éveille-toi en paix ! », suivie des noms ou des épithètes du dieu². La coutume subsistait encore à l'époque romaine, où elle est attestée par Porphyre³ pour le culte de Sérapis : « Le prêtre debout sur le seuil (du temple) éveille le dieu en l'appelant en langue égyptienne⁴. » Arnobe se moque ainsi du rituel isiaque : « Que signifient ces réveils que vous chantez le matin en mêlant les voix à la flûte ? Les dieux s'endorment donc pour qu'ils doivent revenir à l'état de veille⁵ ! » A Delphes, les Thyades allaient réveiller le petit Dionysos⁶, tandis qu'à Rhodes Bacchus sortait doucement du sommeil au son d'un orgue hydraulique⁷.

Une coutume analogue est même mentionnée tardivement pour le culte de Jérusalem. Des lévites, appelés *me'orerim* « excitateurs », y chantaient (chaque matin ?) ce v. du Ps. XLIV : « Éveille-toi, Seigneur, éveille-toi, ne nous repousse pas à jamais », et le Talmud nous apprend que Jean Hyrcan supprima cette pratique, qui rappelait trop un usage païen⁸.

Or un pareil usage est attesté pour le culte d'Héraklès-Melqart. D'après Ménandre, cité par Josèphe, le roi Hiram, contemporain de Salomon, après avoir rebâti les temples de

1. Sur l'antiquité de l'expansion coloniale de Tyr, cf. W. F. ALBRIGHT, *Bull. Amer. Schools Orient. Research*, 83, oct. 1941, pp. 14 s. ; sur Gadès, l'art. de HÜBNER dans Pauly-Wissowa, VII, 446 s. ; sur le culte de Melqart dans les colonies phéniciennes, St. GSELL, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, IV^a (1920), pp. 303-311.

2. A. MORET, *Le rituel du culte divin journalier en Égypte*, pp. 121 s. ; A. ERMAN, *Die Literatur der Aegypter*, 1923, p. 37.

3. *De Abstin.* IV, 9.

4. Cf. W. SPIEGELBERG, *Arch. f. Religionswiss.*, XXIII, 1925, p. 348 ; F. CUMONT, *Les religions orientales...*⁴, p. 89 et p. 241, n. 84.

5. *Adv. Nat.*, VII, 32.

6. PLUTARQUE, *De Iside et Osiride* 35.

7. Inscription publiée dans *Jahreshefte des Oester. Arch. Instituts*, VII, 1904, p. 93.

8. Talmud Jerus., *Masser Shenit* 15 ; Ps. XLIV, 24 ; sur le « réveil » de Yahvé, cf. aussi Ps. VII, 7 ; LIX, 5 ; LXXVIII, 65 et, par contraste, Ps. CXXI, 4.

Tyr, « célébra le premier le réveil (ἐγερσις) d'Héraklès au mois de Pérítios¹ », et une inscription d'Amman mentionne très probablement un « excitateur » d'Héraklès².

Il serait fort intéressant de retrouver la mention de cet office dans les textes phéniciens eux-mêmes³. Dans une inscription de Chypre⁴, une autre de Rhodes⁵, et plusieurs de la région carthaginoise⁶, de grands personnages portent le titre de מֶקֶם אֱלֹהִים, qu'on peut traduire par « excitateur du dieu⁷ ». Quel est ce dieu ? L'inscription de Chypre, qui contient la plus ancienne attestation de ce titre, est une dédicace à Melqart. Dans une des inscriptions de Carthage, ce titre est suivi du mot מֶלֶךְ, où on a proposé de reconnaître une abréviation de מֶלֶךְ (קֶרֶת)⁸. Enfin, neuf fois, c'est-à-dire dans plus de la moitié des cas, le titre מֶקֶם אֱלֹהִים est suivi du groupe מִתְרַח עֲשֶׂתְרִינִי⁹. On a voulu y retrouver une combinaison de deux divinités, Mithra et Astronoé, mais l'équivalence entre מִתְרַח et Mithra est invraisemblable philologiquement et historiquement¹⁰. Le mot trouve son explication dans les

1. *Ant. Jud.* VIII, v, 3, § 146 ; le texte parallèle du *C. Ap.* I, xviii, § 119 doit être corrigé en conséquence, cf. l'éd. REINACH-BLUM (Budé 1930).

2. F. M. ABEL, *RB*, 1908, pp. 570 s., 573 ; CLERMONT-GANNEAU, *Rec. Arch. Or.*, VII, pp. 147 s. ; VIII, pp. 121, 149 s.

3. Je poursuis ici une suggestion de CLERMONT-GANNEAU, *Rec. Arch. Or.*, VIII, p. 164.

4. A. M. HONEYMAN, *Larnax tēs Lapēthou, a third phoenician inscription*, dans *Le Muséon*, LI, 1938, p. 288. L'inscription est de la seconde moitié du iv^e siècle av. J.-C.

5. A. MAIURI, dans *Annuario della regia scuola di Atene*, II, 1916, pp. 267-269 ; cf. *Clara Rhodos*, I, 1928, p. 31 et fig. 12.

6. *CIS*, I, 227, 260-262, 377, 3351 (= *Rép. Épig. Sém.* 1566), 3352 ; *Rép. Épig. Sém.* 13, 360, 537, 553, 554 (trois fois), 1569 ; COOKE, *North-Semitic Inscriptions*, 57, l. 4 (néopunique), où la graphie מֶקֶם indique une vocalisation מֶקֶים. — Il faudra ajouter les inscriptions encore inédites provenant des nouvelles fouilles de Carthage, cf. *CR de l'Acad. des Inscr. et Belles-Lettres*, 1939, pp. 295-296.

7. HONEYMAN, *l. c.*, comprend « ordonnateur, organisateur du culte » ; ce serait l'équivalent d'ἐπιμελητής ou de *curator fani* ; mais il est difficile de donner ce sens à אֱלֹהִים, qui paraît signifier toujours « dieu » au singulier dans les inscriptions phéniciennes tardives, cf. Z. S. HARRIS, *A grammar of the Phoenician Language*, 1936, p. 60.

8. *Rép. Épig. Sém.* 1569. La lecture מֶלֶךְ (קֶרֶת) est proposée par M. LIDZBARSKI, *Ephemeris*, III, p. 286, et par CLERMONT-GANNEAU, *Rec. Arch. Or.*, VIII, p. 164.

9. *CIS*, I, 260, 261, 3351, 3352 ; *Rép. Épig. Sém.* 553, 554 (trois fois) ; *Inscr. de Rhodes*, l. c.

10. C'était la thèse de Ph. BERGER, dans *Rev. de l'Hist. des Rel.*, LXV, 1912, pp. 1 s. — Cf. les critiques de LIDZBARSKI, *Ephemeris*, III, p. 261, et de HONEYMAN, dans *Rev. de l'Hist. des Rel.*, CXXI, 1940, pp. 5-6.

textes de Râs Shamrâ : d'après une brillante conjecture de C. H. Gordon, la racine *trh* a, dans ces textes, le sens de « payer le prix du mariage », la *terhatu* des Akkadiens¹, et, dans les mêmes textes, le participe féminin *mrht* signifie « femme légitime, épouse² ». On peut en conclure, semble-t-il, que le phénicien מרתה signifie « époux » ; la formule complète de nos inscriptions se traduira donc : « l'excitateur du dieu époux d'Astronoé³ ». Cette déesse Astronoé nous est connue par Damascius, qui l'appelle la mère des dieux⁴. Elle apparaît aussi dans une inscription grecque de Tyr, en compagnie d'Héraklès⁵. L'équivalence entre עשתרני et Astronoé est certaine et, quelle que soit l'explication qu'on donne de son nom, il faut y reconnaître une forme d'Astarté⁶. Mais Astarté est la parèdre de Ba'al, de même qu'Astronoé est la parèdre d'Héraklès dans l'inscription de Tyr : « l'époux d'Astronoé », c'est donc Héraklès-Melqart, le Ba'al de nos prophètes⁷.

Tout cela éclaire déjà la moquerie d'Élie, mais on peut aller plus loin. Les « excitateurs » de Melqart, mentionnés dans les inscriptions carthaginoises, sont de très grands personnages, ordinairement des sufètes, c'est-à-dire de hauts magistrats sinon les chefs mêmes de l'État. A Tyr, d'après

1. C. H. GORDON, *Journal of Biblical Literature*, LVII, 1938, pp. 407 s. ; cf. W. F. ALBRIGHT, *Bull. Amer. Sch. Or. Res.*, 71, oct. 1938, pp. 35 s.

2. *I. Keret*, I, 13, et le texte de *Syria*, XVII, 1936, p. 213, l. 10.

3. Je suis arrivé à cette explication de מרתה indépendamment d'A. M. HONEYMAN, *The phœnician title עשתרני מרתה*, dans *Rev. de l'Hist. des Rel.*, CXXI, 1940, pp. 5-17. Mais cet auteur interprète « époux d'Astronoé » comme un second titre sacerdotal apposé à מקם (qui signifie d'après lui « ordonnateur du culte ») ; cependant, le fait que מרתה עשתרני est toujours associé à מקם אלם indique que c'est une détermination de ce dernier titre et non pas un titre distinct. A la construction que j'adopte, on peut comparer *Rép. Épig. Sém.* 1215, l. 6 : רב כהנא אלם נרגל, et *CIS.*, I, 119 : בבכף אלם בעל צדן.

4. *Vita Isidori*, § 302, p. 144 de l'éd. Didot.

5. R. DUSSAUD, *Rev. de l'Hist. des Rel.*, LXIII, 1911, pp. 331 s.

6. LIDZBARSKI, *Ephemeris*, III, p. 261, n. 2, et R. DUSSAUD, *l. c.*, p. 334, pensent que le nom d'Astronoé est d'origine grecque et que la déesse a été réintroduite sous cette forme hellénisée dans le panthéon phénicien. Cela est fort invraisemblable, et il faut chercher une explication sémitique du nom עשתרני. On ne peut pas accepter celle qu'ont proposée MOVERS, *Die Phönizier*, I, p. 636, et V. BÉRARD, *De l'origine des cultes arcadiens*, 1894, p. 154 ; d'après A. M. HONEYMAN, *Rev. de l'Hist. des Rel.*, CXXI, 1940, p. 10, ce serait une contraction de עשתר-ני, Ishtar de Ninive.

7. Dans l'inscription de Lapethos, *Rép. Épig. Sém.*, 1211, qui est une dédicace à Melqart, le mot énigmatique קמת (l. 10) se rapporte peut-être encore au « réveil » du dieu, mais le contexte immédiat est trop obscur pour que cette hypothèse puisse être vérifiée.

Ménandre que j'ai cité, cette fonction était remplie, ou du moins fut remplie pour la première fois, par le roi en personne. Cela prouve que le « réveil » de Melqart était plus qu'une cérémonie ordinaire du culte quotidien, ou qu'à certaines occasions cette cérémonie revêtait un éclat particulier. C'est ce que confirme, dans Ménandre, l'indication précise du mois de Pérítios. Il s'agit donc d'une fête annuelle, probablement de la grande fête de Tyr où les Carthaginois envoyaient régulièrement des ambassadeurs¹; à l'époque gréco-romaine, la solennité en était rehaussée, tous les quatre ans, par des concours imités des jeux olympiques². L'époque de la célébration est importante : dans le calendrier macédonien, le mois de Pérítios correspond à février-mars, c'est-à-dire au début du printemps ; Melqart, dieu de la nature (qu'il ait été primitivement un dieu de la végétation ou un dieu solaire, peu importe ici), était censé se réveiller après le long sommeil de l'hiver³.

Eudoxe de Cnide⁴ dit que les Phéniciens sacrifiaient des cailles à leur Héraklès pour la raison suivante : dans son voyage en Lybie, Héraklès avait été tué par Typhon, mais Iolaos l'avait rappelé à la vie en lui mettant sous le nez une de ces cailles dont il était friand. D'après une autre version, Iolaos avait fait cuire la caille et le fumet du rôti avait suffi pour ranimer le dieu⁵. Dans cette légende, la contamination avec l'Osiris égyptien est évidente, et je crois qu'il faut attribuer à la même influence l'idée de résurrection qui remplace celle de réveil⁶.

Sur la manière dont cette fête se célébrait à Tyr, nous sommes réduits aux conjectures. Il semble qu'on allumait

1. QUINTE-CURCE, IV, II, 10 ; ARRIEN, *Anab.* II, XXIV, 5 ; DIOD. SIC., XX, XIV, 2.

2. C'est ce qu'on peut conclure de 2 M., IV, 18 s. et des monnaies coloniales de Tyr au type de l'urne des jeux avec la légende ΗΡΑΚΛΙΑ ΟΛΥΜΠΙΑ ou ACTIA HERACLIA ; une inscription, trouvée à Tyr et qui confirme ces données, est signalée par CLERMONT-GANNEAU, *Rec. Arch. Or.*, VIII, p. 289 ; déposée aujourd'hui au collège anglais de cette ville, elle ne me paraît pas avoir été publiée.

3. Cf. PLUTARQUE, *De Iside et Osiride*, 69 : les Phrygiens croient que le dieu dort l'hiver et se réveille l'été, *τοτὲ μὲν κατευνασμούς, τοτὲ δ'ἀνεγέρσεις βακχεύοντες αὐτῷ τελοῦσι*.

4. Cité par ATHÉNÉE, IX, 392 D ; anonymement dans EUSTATHE, *ad Odys.* XI, 600, p. 1702 de l'édition romaine.

5. ZENOBIUS, *Cent.* V, 56, dans *Paroemiographi Graeci*, éd. LENTSCH-SCHNEIDEWIN, I, p. 143.

6. Cf. mes remarques dans *RB*, 1933, pp. 54-55. [ici, p. 404].

un bûcher où le dieu devait retrouver sa vigueur¹. En effet, Nonnos de Pannopolis met Héraklès en rapport avec le Phénix qui retrouvait sa jeunesse dans le feu²; d'après le Pseudo-Clément, on montrait près de Tyr l'endroit où Hercule avait été consumé par les flammes³, et Ézéchiél, dans le poème dont nous avons déjà tiré parti, dit au roi-dieu de Tyr : « Je t'ai fait périr au milieu des pierres de feu... J'ai fait sortir un feu du milieu de toi et il t'a dévoré⁴. » Sur ce bûcher, on sacrifiait des caillies, probablement aussi d'autres victimes. Ce serait en somme une cérémonie fort semblable au grand *pyré* d'Héliopolis, qu'on embrasait au début du printemps et dont Lucien nous a laissé la description⁵.

Dans la scène du Carmel, l'autel, le bois, les victimes sont comme une réduction du bûcher rituel, avec lequel on célébrait à Tyr le « réveil » de Melqart. Seulement, le feu, essentiel à la cérémonie tyrienne, doit cette fois descendre du ciel; ainsi le veut l'engagement pris avec Élie. Mais le ciel reste sourd aux appels des prophètes, et Melqart ne se réveillera pas.

1. Cf. R. ROCHETTE, *Mémoire sur l'Hercule assyrien et phénicien*...., pp. 25 s., 29 s.; J. G. FRAZER, *Adonis, Attis, Osiris*, 1907, pp. 84 s.; trad. franç. *Adonis*, 1921, pp. 85 s. Tous les rapprochements proposés par ces auteurs sont loin d'être valables.

2. *Dionys.* XL, 394-398.

3. *Recogn. Clem.* X, 24, *P. G.*, I, 1434.

4. Ez., xxviii, 16, 18, cf. le v. 14. Il est possible que le bûcher de l'Oeta dans le mythe grec d'Héraklès soit un emprunt à la légende orientale, cf. en dernier lieu G. R. LEVY, *Jour. Hell. Stud.*, LIV, 1934, pp. 40 s.; cf. aussi le bûcher de Sandan, l'Hercule de Tarse, FRAZER, *l. c.*, pp. 97 s., trad. franç., pp. 91 s., avec les réserves d'A. B. COOK, *Zeus*, I (1914), pp. 600 s.

5. *De dea syria* 49.

LES SACRIFICES DE PORCS EN PALESTINE ET DANS L'ANCIEN ORIENT*

Depuis une dizaine d'années, l'École Biblique et Archéologique Française de Jérusalem fait des fouilles à Tell el-Fâr'ah près de Naplouse, très vraisemblablement le site de l'ancienne Tirša¹. En 1955, on y a découvert une chambre souterraine construite vers 1800 av. J.-C. et deux fois restaurée pendant la période du Moyen Bronze avant d'être détruite aux environs de 1600 av. J.-C. C'était certainement un lieu de culte : à l'une des extrémités, une banquette basse sur laquelle ont été trouvés plusieurs vases servait à déposer les offrandes ; dans l'angle opposé, une jarre enterrée jusqu'à l'épaule, remplacée au dernier état par une fosse empierrée, était la *favissa* où l'on jetait les déchets du culte. La chambre devait être en relation avec un temple de surface, dont il ne reste à peu près aucun vestige². Le meilleur parallèle à ce sanctuaire souterrain — à vrai dire le seul parallèle valable — est la *cella* en contrebas du temple dégagé par Sir Leonard Woolley à Tell Atchana = Alalakh ; cet édifice est du xvi^e siècle avant notre ère et est donc à peu près contemporain de celui de Tell el-Fâr'ah dans sa dernière phase³.

Sauf quelques vases trouvés sur la banquette, sur le sol et dans la jarre enterrée, le sanctuaire était vide d'objets, mais on a recueilli de petits ossements animaux, qui ont été

* Contribution à : *Von Ugarit nach Qumran. Festschrift für Otto Eissfeldt = Beihefte z. ZAW*, 77, 1958, pp. 250-265.

1. Pour un exposé d'ensemble, cf. *Palestine Exploration Quarterly*, 1956, pp. 125-140.

2. Les plans, la description et l'étude archéologique de ce sanctuaire sont donnés dans *RB*, LXIV, 1957, pp. 559-567.

3. L. WOOLLEY, *Alalakh: An Account of the Excavations at Tell Atchana*, 1956, pp. 66-69 et fig. 29.

déterminés par le Dr Nobes, de Göttingen. Contre l'un des murs étaient des os appartenant à un porc, *Sus scrofa*, domestique, âgé de quelques mois ; la jarre contenait les os d'un embryon de porc, de la même espèce. Les uns et les autres ne peuvent s'interpréter que comme les restes d'animaux offerts ou sacrifiés. Cette place donnée au porc dans un ancien culte de Palestine est un fait assez rare et curieux pour mériter un bref commentaire. On ne peut l'interpréter correctement qu'en utilisant des informations qui nous viennent des pays voisins, et les conclusions qui se dégagent de cette confrontation mettent en une lumière nouvelle certains textes bibliques. Le Professeur Eissfeldt est illustre à la fois comme exégète de l'Ancien Testament et comme historien des religions orientales : qu'il veuille accepter cette modeste contribution à l'étude des rapports religieux entre Israël et Canaan.

Je réunirai d'abord quelques témoignages archéologiques venant de Palestine même. L'un des hommes préhistoriques du Carmel avait été inhumé avec la mâchoire d'un grand porc sauvage¹ ; elle peut être un trophée de chasse ou une offrande alimentaire pour le mort, elle peut aussi avoir une signification religieuse, mais de toute manière ce témoignage remontant au Paléolithique ne signifie rien pour les époques historiques et je ne le rappelle ici que pour mémoire. A Gézer, une surface rocheuse était creusée de cupules et d'une rigole aboutissant à un trou qui donnait dans une grotte. Au-dessous de cet orifice et sur le roc ont été trouvés quelques ossements de porcs². La date est incertaine ; les indications données par le fouilleur permettent cependant de conclure que ce dépôt est antérieur à la réutilisation de la grotte comme magasin pendant le Moyen Bronze. L'installation cultuelle à laquelle se rattachent les cupules, le conduit se déversant dans la grotte et les ossements remonte donc à l'Ancien Bronze. Une autre trouvaille de Gézer doit être signalée. C'est le fragment d'une statuette d'albâtre représentant un homme nu tenant contre sa poitrine un animal dont l'arrière-train est seul conservé mais dans lequel on reconnaît facilement un jeune porc ; la main droite de l'homme tient les organes génitaux de l'animal et l'un des sabots de celui-ci s'appuie sur le

1. C'est le squelette V de Mugharet es-Skhûl, cf. D. A. E. GARROD et D. M. A. BATE, *The Stone Age of Mount Carmel*, I, 1937, pp. 100-101 et pl. 52, 2.

2. R. A. S. MACALISTER, *The Excavations of Gezer*, II, 1912, pp. 378-379. C'est la grotte 17 IV, cf. I, p. 102 ; III, pl. xxvii.

membre viril du porteur¹. Le corps de l'animal et celui de l'homme sont creux et les deux cavités communiquent ; la queue du porcelet est taillée dans une pièce spéciale d'albâtre, qui s'applique au corps comme un bouchon. La figure représente donc un homme portant un porc et elle servait à faire des libations : on la remplissait en enlevant le « bouchon » de la queue et le liquide devait s'écouler par le groin de l'animal. La pièce date du second millénaire avant notre ère sans qu'on puisse, je crois, préciser davantage.

Dans le sanctuaire de l'Ancien Bronze qui s'adossait au rempart d'Et-Tell = 'Ay, ont été recueillis des fragments d'albâtre, qui furent assemblés au Musée de Jérusalem, où ils sont exposés comme représentant l'arrière-train d'un porc². Les pattes sont repliées sous le ventre et sont attachées par une corde : c'est une victime apprêtée pour le sacrifice. La pièce est creuse, comme la figurine de Gézer, mais je n'ose pas y voir encore un vase à libations, à cause de ses dimensions qui sont celles d'un porcelet de grandeur naturelle. La détermination de l'animal se fonde sur ses formes rondes et grasses, sa queue mince et peu longue, ses pattes courtes. Cependant, comme l'avant-corps manque, on pourrait hésiter et, au moment de la découverte, M^{me} Marquet-Krause avait catalogué les fragments comme ceux d'un hippopotame, avec un point d'interrogation³. Ses raisons, qu'elle n'a pas données, étaient probablement que le porc n'a pas sa place dans un sanctuaire palestinien — on a vu et on verra que cela n'a pas toujours été vrai — et que la pièce est de facture égyptienne, ce qui est exact. En faveur de son hypothèse, on pourrait aussi invoquer un parallèle assez frappant. Sur le mur d'enceinte du Temple d'Edfou, on sculpta à l'époque ptolémaïque le « mystère » ou le « drame » de la lutte entre Seth et Horus. L'hippopotame qui représente Seth est harponné plusieurs fois par Horus, finalement un petit hippopotame en pâtisserie est découpée par un sacrificateur⁴. Vers la fin de l'action rituelle, l'hippopotame est représenté les pattes liées par des chaînettes, comme l'animal de 'Ay

1. MACALISTER, *l. c.*, II, p. 343 ; III, pl. CCXIII 19.

2. *Gallery Book, Stone and Bronze Ages*, 1937, p. 39. Le n° d'inventaire est 36.581.

3. JUDITH MARQUET-KRAUSE, *Les fouilles de 'Ay (Et-Tell)*, 1949, I, p. 186, n° 1459.

4. E. CHASSINAT, *Le Temple d'Edfou*, XIII, 1934, pl. 497-514. Cf. le commentaire de M. ALLIOT, *Le culte d'Horus à Edfou*, 1949-1954, pp. 779-793.

a les pattes liées par des cordes¹. Les images sont bien celles d'hippopotames et non de porcs² et les textes qui les accompagnent sont explicites à cet égard³. Ces textes combinent deux compositions littéraires qui remontent au Nouvel Empire⁴. Il est donc assuré que l'hippopotame a eu sa part dans le culte de Seth en Égypte dès le II^e millénaire avant notre ère et l'a gardée jusqu'à la fin⁵; mais on verra plus loin que le porc y a joué le même rôle, et plus anciennement. Dans ce culte, l'hippopotame est un élément secondaire, mais il paraît dans d'autres rites dès le III^e millénaire : ainsi, il y avait en Basse Égypte une fête où le roi mettait à mort un hippopotame blanc⁶, en Haute Égypte une chasse rituelle de l'hippopotame en l'honneur du dieu mal connu Hémén⁷. Il est invraisemblable que ces cultes peu répandus aient pénétré en Palestine. Je sais bien que l'hippopotame a vécu dans les marais de la côte palestinienne pendant la préhistoire et qu'il a survécu en certains points jusqu'à l'époque israélite⁸, mais rien ne permet de lui attribuer une place dans la religion. Décidément, l'hippopotame n'avait rien à faire dans le sanctuaire de 'Ay et la figure d'albâtre est certainement celle d'un porcelet.

Dans ce sanctuaire et dans ses *favissae* ont été ramassés de nombreux « ossements de volaille et de bétail⁹ », et il est regrettable que les déterminations ne soient pas plus précises. Il est également dommage qu'on ait négligé l'étude des restes animaux dans la fouille des autres sanctuaires de l'époque du Bronze en Palestine. Il n'y a qu'une exception : un rapport

1. CHASSINAT, pl. 510.

2. Contre P. E. NEWBERRY, *Journal of Egyptian Archaeology*, XIV, 1928, p. 214.

3. Ils ont été traduits par A. M. BLACKMAN et H. W. FAIRMAN, *The Myth of Horus at Edfu*, dans *Journal of Egyptian Archaeology*, XXIX, 1943, pp. 2-18; XXX, 1944, pp. 5-15.

4. E. DRIOTON, *Le texte dramatique d'Edfou* (Suuppl. aux *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, 11), 1948.

5. Cf. les reliefs d'Edfou pour l'époque grecque ; à l'époque romaine, cf. PLUTARQUE, *de Is.* 50.

6. Cf. H. BONNET, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, 1952, s. v. Nilpferd, p. 529.

7. J. VANDIER, *Hémén, maître de Héfat et l'hippopotame*, dans *Revue de l'Histoire des Religions*, CXXXII, 1946-II, pp. 93-97 ; Id., *Mo'alla, La tombe d'Ankhtifi et la tombe de Sebekhotep*, 1950, pp. 153-159.

8. G. HAAS, *On the Occurrence of Hippopotamus in the Iron Age of the Coastal Area of Israel (Tell Qasileh)*, dans *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 132, déc. 1953, pp. 30-34.

9. J. MARQUET-KRAUSE, *l. c.*, p. 18.

sommaire est consacré aux ossements trouvés dans le Temple du Fossé à Tell ed-Duweir ; le porc n'y est pas représenté¹.

Je signalerai enfin, avec hésitation, une figurine de bronze sortie du niv. IX de Megiddo, au xvi^e siècle av. J.-C.². L'allure générale et la masse de la tête évoquent un sanglier beaucoup plus qu'aucun autre animal et le trou apparent sur le crâne pourrait marquer l'implantation d'une oreille et non d'une corne. Le site de la trouvaille ne permet pas de la rattacher à un sanctuaire déterminé, mais elle avait certainement une intention religieuse.

Cet inventaire archéologique fait sortir de son isolement la découverte de Tell el-Fâr'ah, mais en souligne aussi le caractère exceptionnel. Il est impossible de soutenir à propos de Canaan, comme faisait A. Bertholet en se fondant seulement sur les ossements de la grotte de Gézer : « Das Schwein scheint, wie z. B. in Babylonien und im alten Griechenland, das bevorzugte Opfertier gewesen zu sein³. »

Cela n'est pas davantage vrai pour la Babylonie. Certes le porc a été domestiqué très tôt en Mésopotamie ; on l'élevait, on le mangeait, et le porc ou le sanglier sont représentés assez fréquemment dans l'art⁴, mais son usage dans le culte est extrêmement rare. On le trouve incidemment signalé comme victime dans les textes de Djoħa et il est douteux qu'on l'ait sacrifié plus fréquemment aux époques postérieures. Une fable assyrienne dit que le porc n'est pas agréé dans les temples et qu'il est une abomination pour les dieux⁵. La mention de « sangliers de cannaie » (Thureau-Dangin) ou de « porcs engraisés » (Deimel) dans le rituel du temple d'Anu à Uruk⁶ est très douteuse. Sous Manishtusu, on faisait des livraisons régulières de graisse de porc au temple de Shamash à Sippar mais leur rapport avec le culte n'est pas expliqué⁷. A Nuzu, un temple du xv^e siècle av. J.-C., apparemment dédié à Ishtar, contenait une très belle tête de

1. O. TUFNELL, C. H. INGE, L. HARDING, *Lachish II*, *The Fosse Tempel*, 1940, pp. 93-94.

2. G. LOUD, *Megiddo II*, 1948, pl. 240, 2.

3. A. BERTHOLET, *Kulturgeschichte Israels*, 1919, p. 23.

4. E. DOUGLAS VAN BUREN, *The Faune of Ancient Mesopotamia as Represented in Art*, 1939, pp. 78-81.

5. E. EBELING, *Die babylonische Fabel*, 1927, p. 41.

6. Cf. F. BLOME, *Die Opfermaterie in Babylonien und in Israel*, I, 1934, pp. 121-122.

7. Monument Cruciforme, IX, 10-18 ; cf. KING, *Revue d'Assyriologie*, IX, 1912, pp. 100-101.

sanglier en terre cuite émaillée ; c'est un symbole religieux qui était appliqué au mur¹.

Par contre, le porc joue un rôle important dans les conjurations contre les démons : c'est un animal qu'ils aiment et qu'on utilise comme un appât pour les détourner de tourmenter les humains. Ainsi un rituel de guérison prescrit d'immoler un porcelet² : le lit du malade est frotté de son sang, la bête est dépecée et ses membres sont appliqués sur les membres du malade, auquel le porcelet est ainsi substitué³. Le porc était surtout employé contre la démone Lamashtu, l'ennemi des femmes enceintes, des jeunes mères et de leurs bébés⁴. Les amulettes la représentent avec un chien et un porc suspendus à ses seins ; dans le rite de conjuration, on immole un porcelet dont le cœur est mis sur la bouche de la figure de Lamashtu, on fait des onctions avec la graisse d'un cochon blanc, et Lamashtu est ainsi renvoyée dans son domaine souterrain. L'âne et le chien, autres animaux démoniaques, interviennent aussi dans ces rituels.

La situation est analogue chez les Hittites. Les sacrifices de porcs y sont exceptionnels⁵, mais l'animal sert pour des actions magiques. Pour conjurer une épidémie dans le pays ou dans le camp, on prend une vieille chèvre, un bouc et un porc et on les sacrifie, avec des offrandes alimentaires, en disant : « Que le dieu qui a causé cette mort mange et boive et qu'il soit en paix avec le Hattu et l'armée du Hattu et qu'il agisse favorablement⁶. » Dans un rituel de purification en cas de stérilité ou d'impuissance, on prend, en même temps que d'autres choses noires, un petit chien noir et un porcelet noir (mâle si c'est pour un homme, femelle si c'est pour une femme) ; à la nuit, la conjureuse, la « vieille femme »,

1. R. F. S. STARR, *Nuzi*, 1939, pp. 435 s. et pl. 112 B. Une meilleure photographie dans H. FRANKFORT, *The Art and Architecture of the Ancient Orient*, 1954, fig. 139.

2. *kurkizannu*, sur le sens cf. B. LANDSBERGER, *Die Fauna des Alten Mesopotamien*, 1934, p. 101.

3. K. FRANK, *Babylonische Beschwörungsreliefs* (Leipziger Semitische Studien, III, 3), 1908, pp. 56-60.

4. K. FRANK, *l. c.*, pp. 73-91 ; D. W. MYRHMAN, *Zeitschrift für Assyriologie*, XVI, 1902, pp. 141-195 ; F. THUREAU-DANGIN, *Revue d'Assyriologie*, XVIII, 1921, pp. 161-198 ; H. H. VON DER OSTEN, *Archiv für Orientforschung*, IV, 1927, pp. 89-92.

5. G. FURLANI, *La Religione degli Hittiti*, 1936, p. 297. Encore le seul texte auquel il renvoie, KUB IX 4, est-il un rituel de purification.

6. J. FRIEDRICH, *Aus dem hethitischen Schrifttum*, 2 (Der Alte Orient, XXV, 2), 1925, p. 12.

accomplit divers rites avec ces objets, le chien et le porcelet sont élevés au-dessus de l'offrant et on prononce un charme. Finalement, le porc est brûlé¹. Pour une réconciliation entre parents, la « vieille femme » élève le porcelet au-dessus des deux offrants et dit le charme suivant : « Il est engraisé d'herbe et de grain. Celui-ci ne voit pas le ciel et ne verra plus ses compagnons les porcs ; juste de même, fais que l'offrant ne voie plus les malédictions portées contre lui » ; puis la « vieille femme » tue le porcelet².

En Égypte³, les témoignages anciens sont rares. Le calendrier d'Edfou prévoit un sacrifice de porc pour Horus à la pleine lune de Pachon. A Medinet-Habou, sous Ramsès III, un porc est sacrifié à la fête de Sokaris en union avec Ptah-Osiris⁴. Le porc apparaît spécialement, et très tôt, en rapport avec la légende et le culte de Seth. D'après le Livre des Morts, ch. cxii, Seth se transforma en un porc noir dans sa lutte contre Horus et le même chapitre parle d'un sacrifice de porc. La légende disait qu'Horus voyant Seth ainsi métamorphosé avait perdu un œil : aussi le porc est-il abominable à Horus mais il est consacré à Seth ; nous avons vu plus haut qu'une autre forme de la légende (plus récente ?) attribuait le même rôle à l'hippopotame. En conséquence, on a parfois identifié l'animal symbolique de Seth dans les représentations égyptiennes avec une espèce de porc : Newberry y reconnaissait l'animal sauvage, différent du sanglier, dont le porc domestique dériverait⁵ ; d'après Daressy, le symbole de Seth serait le sanglier mais on le représenterait avec des caractères inverses de la réalité, pour éviter toute influence néfaste⁶. Retenons seulement que le porc a été associé à la légende de Seth et que, s'il est sacrifié à Horus et à des divinités apparentées, c'est comme un animal ennemi.

1. A. GOETZE, *The Hittite Ritual of Tunnawi*, 1938, §§ 3 et 12.

2. F. HROZNY, *Hehitische Keilschrifttexte aus Boghazköi* (Boghazköi-Studien, 3), 1919, pp. 72-73 ; J. B. PRITCHARD (ed.), *Ancient Near Eastern Texts*, 2^e éd., 1955, p. 351.

3. Cf. P. E. NEWBERRY, *The Pig and the Cult-Animal of Set*, dans *Journal of Egyptian Archaeology*, XIV, 1928, pp. 211-225 ; H. BONNET, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, 1952, pp. 690-691.

4. H. H. NELSON, *Medinet-Habu*, III, 1934, pl. 158, l. 1002.

5. *L. c.*, pp. 217 s.

6. G. DARESSY, *Seth et son animal*, dans *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*, XIII, 1917, pp. 77-92.

Dans l'Égypte ptolémaïque, des porcs étaient sacrifiés aux fêtes d'Arsinoé et de Déméter¹, mais l'influence grecque est apparente ici. Par contre, ce sont des traditions égyptiennes que reflètent certains textes de l'époque gréco-romaine. D'après Hérodote, le porc est une bête impure en Égypte : si on le frôle seulement, on se plonge tout vêtu dans le fleuve pour se purifier et les porchers ne peuvent pas pénétrer dans les temples. Cependant, une fois l'an à l'époque d'une pleine lune, on sacrifie des porcs à Séléné (Isis ?) et à Dionysos (Osiris) et on en mange la chair ; les pauvres se contentent de pourceaux en pâtisserie². Plutarque dit à peu près la même chose : le porc est un animal impur mais il est sacrifié une fois l'an à Séléné et on mange alors sa chair ; il ajoute un trait mythologique : c'est en poursuivant un sanglier que Typhon (Seth) trouva l'arbre où était enfermé le corps d'Osiris³. Manéthon dit lui aussi que le porc est un animal impur ; il est l'ennemi du soleil et de la lune et il est sacrifié à Séléné une fois par an⁴. Cette association avec des divinités lunaires se rattache à l'antique légende sur la perte d'un œil par Horus à la vue de Seth transformé en cochon : le soleil et la lune sont les deux yeux d'Horus. Ces sacrifices exceptionnels ont été interprétés par certains apologistes chrétiens comme la preuve que les Égyptiens adoraient le porc⁵.

Si nous passons en Syrie, nous ne trouvons aucun renseignement utile pour les plus anciennes époques. La langue d'Ugarit possède deux mots, *hnzr* et *hzt*, qu'on interprète comme signifiant « sanglier » ou « porc », d'après l'arabe et l'hébreu⁶. Le mot entre dans la composition de noms propres, *bn-hnzr* ou *bn-hzrn*. Dans un texte mythologique, huit « sangliers » (ou porcs, *hnzr*) font partie de la suite de Baal à côté de sept « jeunes serviteurs » et dans un texte encore inédit⁷ douze « sangliers » (ou porcs, *hzt*) doivent venir travailler à Ugarit avec onze artisans. Ce sont les deux seuls textes connus jusqu'ici et ils ne concernent évidemment pas des animaux : si le mot signifie bien « sanglier » (ou porc),

1. Cl. PRÉAUX, *L'économie royale des Lagides*, 1939, p. 222.

2. *Hist.* II, 47. Pour le dernier trait, comparer l'hippopotame en pâtisserie dans le rituel d'Edfou, analysé plus haut.

3. *De Is.* 8.

4. *Fragm.* 79, dans ELIEN, *De Nat. Animal.* X, 16.

5. ARISTIDE, *Apol.* 12 ; CYRILLE D'ALEX., *De Adorat.* I, P. G., LXVIII, 189.

6. Références dans C. H. GORDON, *Ugaritic Manual*, 1955, Glossar, s. v.

7. Cité par GORDON, *l. c.*, p. 253 sous le n° 449.

il est employé métaphoriquement¹ et nous n'en pouvons rien tirer, sinon que le sanglier (ou le porc) n'était pas un objet d'horreur, ce qui s'accorde avec le témoignage des noms propres². De même, rien n'assure que le sanglier figuré sur une hache d'armes de Râs Shamrâ ou les deux têtes de sangliers qui ornent un épieu de chasse venant du même site aient une signification religieuse³.

Le vieux calendrier syrien avait préservé un nom de mois araméen, *Hezîrân*, qui a été retrouvé quinze siècles avant notre ère à Nuzu sous la forme *Hinzûru* ou *Hizûru*⁴. D'après les analogies des autres langues sémitiques, il est possible que c'était le mois du Sanglier, que la dénomination était astronomique et qu'il y avait une « étoile du Sanglier », mais nous ne savons pas ce qui en résultait pour le culte. La relation qu'on a voulu établir avec le dieu Ninurta est arbitraire⁵.

Le mois de *Hezîrân* figurait encore dans le calendrier des Sabéens de Harran au x^e siècle de notre ère⁶, avec des cérémonies où d'ailleurs le porc ne paraît pas impliqué. Mais cette secte avait conservé d'autres usages anciens et il est alors intéressant de noter le renseignement donné par Al-Nadîm : « Chaque année au milieu d'un jour déterminé, ils sacrifiaient un porc et l'offraient à leurs dieux. Le même jour, ils mangeaient toute viande de porc qui venait en leurs

1. Comme les « gazelles » et les « taureaux » qui désignent des hommes de l'entourage de Kéret dans III K iv, 6 ss.

2. Cela même n'est pas évident : chez les Juifs, pour qui le porc était un animal impur, des hommes se sont appelés *Hézîr*, 1 Ch., xxiv, 15 (un prêtre ! et cf. l'inscription des *Bene Hézîr* dans la nécropole de Jérusalem) et Ne., x, 21. La distinction entre *Hézîr* et *hâzîr* « porc » paraît être artificielle, à moins de rattacher le nom *Hézîr* à la racine araméenne *hîr* « tourner, revenir, se repentir », cf. ROTHSTEIN, sur 1 Ch., xxiv, 15.

3. Cf. F. A. SCHAEFFER, *Ugaritica I*, 1939, pp. 107 ss., pl. xxii et fig. 104. Mais cela ne suffit pas pour prouver l'origine étrangère de ces armes, à cause de « l'aversion des Sémites contre la race porcine », *ibid.*, p. 114. La présente étude montre que cette affirmation doit être sérieusement nuancée.

4. S. LANGDON, *Babylonian Menologies and the Semitic Calendar*, 1935, p. 65 ; C. H. GORDON et E. R. LACHEMAN, *The Nuzu Menology*, dans *Archiv Orientalni*, X, 1938, p. 58.

5. S. LANGDON, *l. c.*, pp. à 19 ; Id., *Semitic Mythology*, 1931, pp. 131-133, Ninurta « seigneur du porc ». La liaison entre Ninurta et le porc a été faite aussi par d'autres auteurs, parce que Ninurta reçoit parfois l'épithète de *humšîru*. Mais ce mot désigne le rat ou la souris et non le porc, cf. A. GOETZE, *Zeitschrift für Assyriologie*, XL, 1931, pp. 65-79 et le dictionnaire de Chicago, s. v., 1956.

6. D. CHWOLSON, *Die Ssabier und der Ssabismus*, 1856, II, p. 26.

maines » ; ce qui suppose qu'en dehors de cette circonstance ils ne sacrifiaient pas et ne mangeaient pas de porcs¹.

On a fait quelque cas² d'une sculpture rupestre signalée pour la première fois par Renan dans la gorge de Jrapta aux environs de Byblos³. D'après le dessin publié par Renan, un homme et une femme font une libation devant le médaillon d'un dieu ; derrière l'homme un enfant conduit une truie ; évidemment l'animal qu'on doit sacrifier. Mais le relief a été examiné et commenté récemment par H. Seyrig⁴ : d'après lui, c'est un relief funéraire, le médaillon est celui d'une femme voilée, l'animal (dont la tête a maintenant disparu) « est nettement... un mouton ». Ce monument ne peut donc pas nous servir et nous en sommes réduits, pour la Phénicie, aux témoignages des auteurs grecs⁵.

D'après Porphyre, les Phéniciens et les Juifs ne mangent pas le porc, les Chypriotes et les Phéniciens ne l'offrent pas en sacrifice⁶. Porphyre étant originaire de Tyr, on devrait le croire sur parole, mais la raison qu'il donne éveille un doute : ce serait parce qu'on n'élevait pas l'animal dans ces régions, pas plus qu'en Égypte, ce qui est manifestement faux. Un peu avant lui, Hérodien, un Syrien d'Antioche, dit aussi que la loi phénicienne défendait les offrandes de porcs⁷. Le témoignage de Lucien (ou du Pseudo-Lucien) est plus intéressant : à Hiéropolis, les Syriens offrent des bœufs et des vaches, des chèvres, des moutons ; seuls les porcs sont jugés impurs et ils ne les sacrifient pas. Cependant, d'autres ne les jugent pas impurs mais les tiennent pour sacrés⁸. Ce caractère sacré se retrouve dans le culte d'Aphrodite-Astarté à Chypre, où s'exerça l'influence phénicienne :

1. Texte et commentaire dans CHWOLSON, *l. c.*, II, pp. 42 et 306. Sur ces Sabéens de Harran, leurs relations avec Édesse et le paganisme dans cette région au début de notre ère, cf. J. B. SEGAL, *Pagan Syrian Monuments in the Vilayet of Urfa*, dans *Anatolian Studies*, III, 1953, pp. 97-119.

2. W. ROBERTSON SMITH, *Lectures on the Religion of the Semites*, 2^e ed., 1894, p. 291, n. 1 ; W. W. BAUDISSLIN, *Adonis und Esmun*, 1911, pp. 144-145.

3. E. RENAN, *Mission de Phénicie*, 1874, p. 238 et pl. xxxi.

4. H. SEYRIG, *Les bas-reliefs, prétendus d'Adonis, aux environs de Byblos*, dans *Syria*, XXI, 1940, pp. 116-117.

5. Ils ont été rassemblés, à propos du sanglier de la légende d'Adonis, par F. C. MOVERS, *Die Phönizier*, I, 1841, pp. 218 ss. et par W. W. BAUDISSLIN, *Adonis und Esmun*, pp. 142-160. Cf. encore W. ROBERTSON SMITH, *l. c.*, pp. 290-291. Je ne retiens que les plus utiles.

6. *De Abstin.* I, 14.

7. HÉRODIEN, V, 6, 9 Bekker.

8. *De Syria Dea*, 54.

d'après Antiphane¹, les porcs y sont voués à Aphrodite et on les vénère tant qu'on les empêche de manger des ordures, ce à quoi on contraind les bœufs, à certaines fêtes. D'après Jean Lydus², des sangliers sont sacrifiés à Aphrodite le 2^e jour d'avril à Chypre en souvenir d'Adonis. De fait, la légende d'Adonis tué par un sanglier est le seul argument qui puisse prouver que les Phéniciens attribuaient un certain caractère sacré au porc sauvage ; encore faut-il remarquer que ce trait n'appartient sans doute pas à la forme première du mythe³. La liaison établie par Jean Lydus avec le culte d'Aphrodite à Chypre est peut-être une invention de cet auteur⁴. Un scoliaste d'Aristophane⁵ dit au contraire que beaucoup de Grecs n'offrent pas de porcs à Aphrodite à cause de l'histoire d'Adonis et l'interdiction du porc paraît avoir été commune dans le culte de cette déesse ; il y avait cependant des exceptions et des porcs étaient sacrifiés dans certains de ses sanctuaires, où une influence phénicienne est très improbable, ainsi à Argos, à Samos, en Pamphylie⁶.

Ceci nous introduit dans le domaine grec. Le porc y est consacré à des divinités chtoniennes⁷ et il joue un rôle spécialement important dans le culte de Déméter. A Éleusis, un porcelet était acheté, baigné, sacrifié pendant la cérémonie d'initiation et des porcelets votifs ont été retrouvés dans les fouilles. Dans la crypte du temple de Déméter à Cnide, on a découvert des images et des ossements de porcs⁸. A cette découverte, on peut rattacher un rite mentionné par plusieurs auteurs anciens et décrit dans une scolie de Lucien, d'ailleurs difficile à interpréter⁹. Ce qui est clair, c'est qu'en relation

1. Dans ATHÉNÉE, III, 95 f-96 a.

2. *De Mensibus*, IV, 65.

3. Cf. BAUDISSIN, *l. c.*

4. Comme lorsque PLUTARQUE, *Sympos.* IV quaest. 5, se demande si l'histoire d'Adonis n'est pas la raison pour laquelle les Juifs (sic !) s'abstiennent de manger du porc.

5. Sur *Acharn.* 793.

6. Références dans BAUDISSIN, *l. c.*, p. 145, note.

7. Cf. P. AMANDRY, dans *Revue Archéologique*, VI^e série, t. XI, 1938, pp. 23-24 ; R. WILDHABER, *Kirke und die Schweine*, dans *Festschrift K. Meuli* = *Archiv für Volkskunde*, XLVII, 1951, pp. 233-261.

8. Références dans M. P. NILSSON, *Archiv für Religionswissenschaft*, XXXII, 1935, p. 88.

9. Cf. les commentaires d'E. GJERSTAD, dans *Archiv für Religionswissenschaft*, XXVII, 1929, pp. 230-237 ; L. DEUBNER, *Attische Feste*, 1932, pp. 40 s. ; M. P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion*, I, 1941, p. 109 ; S. EITREM, dans *Symbolae Osloenses*, XXIII, 1944, pp. 32-45. L'écho s'en retrouve dans LÉMENT D'ALEXANDRIE, *Protrept.* II, 17, 1 et dans EUSÈBE, *Praep. Evang.* I, 3, 22.

avec les Thesmophories, la grande fête de Déméter et de Perséphone, des porcelets vivants étaient jetés dans des fosses ; leurs restes décomposés étaient ensuite retirés et offerts sur l'autel. L'explication qu'on donnait de ce rite était que le porcher Eubouleus avait été englouti avec son troupeau au moment du rapt de Perséphone ; mais cette explication n'est que le λόγος μυθικός d'un rite archaïque que l'on ne comprenait plus. Il est également attesté par Pausanias à Potniai de Béotie, la ville dédiée à Déméter et à Perséphone¹. Or ces fosses sont appelées des μέγαρα². Depuis Movers³ jusqu'à Boisacq⁴, Liddell-Scott⁵ et Ziehen⁶, on distingue ce mot du μέγαρον homérique et on le rattache au sémitique *me'ara* « grotte »⁷. Il est donc possible qu'on retrouve là un vieux rite oriental et il devait être signalé pour son analogie avec celui que révèle la découverte de Tell el-Fâr'ah.

Les Crétois, nous dit-on⁸, tenaient le porc pour sacré parce qu'une truie avait nourri et gardé Zeus enfant sur le mont Diktè et ils n'en mangeaient pas la chair ; même, à Praesos, on offrait des sacrifices à un porc comme rite préparatoire au mariage. Ce culte d'un animal, si le renseignement est exact, est tellement étranger à la Grèce qu'il doit remonter à l'époque préhellénique⁹.

Sans quitter le monde grec, nous sommes ramenés en Palestine par une inscription de Délos que l'épigraphie date du 1^{er} siècle av. J.-C. Un Ascalonite dédie un autel à Zeus Ourios et à Astarté Palestinienne-Aphrodite Uranie, la grande déesse d'Ascalon, et il interdit d'y offrir de la chèvre, du porc et de la vache¹⁰. Ce Palestinien porte un nom

1. PAUS., IX, VIII, 1.

2. Cf. encore HÉSYCHIUS, s. v., et PORPHYRE, *De antro nymph.* 6.

3. L. c., p. 220.

4. E. BOISACQ, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, 2^e éd., 1938, s. v.

5. *Greek-English Lexicon*, s. v.

6. PAULY-WISSOWA, Suppl. VII, 1940, col. 439-446.

7. Les objections d'O. RUBENSOHN dans *Jahrbuch d. deutschen Archäologischen Instituts*, LXX, 1955, pp. 23 ss. ne me semblent pas convaincantes sauf contre les exagérations de la thèse de ZIEHEN, mais c'est une question qu'il faut laisser aux historiens de la religion grecque.

8. Agathocle de Babyblone, dans ATHÉNÉE, IX, 375 f-376 a.

9. Cf. M. P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion*, I, p. 128.

10. G. LEROUX, *La salle hypostyle* (Exploration archéologique de Délos, II), 1909, p. 58 et fig. 81. Cf. CLERMONT-GANNEAU, *C. R. de l'Acad. des Inscr.*, 1909, pp. 307-317, qui commet l'erreur de distinguer deux déesses, une Astarté et une Aphrodite.

grec, il est au moins hellénisé et n'est pas un témoin sûr des pratiques orientales : nous avons vu que les Grecs étaient partagés sur la légitimité des offrandes de porcs à Aphrodite.

En Palestine même, des sacrifices de porcs sont mentionnés dans l'histoire de la persécution d'Antiochus Épiphane. D'après les livres des Maccabées, le roi enjoignit aux Juifs d'immoler des porcs et d'autres animaux impurs (1 M., I, 47), il dédia le Temple de Jérusalem à Zeus Olympien et il y offrit des victimes illicites (2 M., VI, 2, 5). Josèphe dit de son côté qu'Antiochus IV sacrifia des porcs¹. Posidonius d'Apamée précise qu'Antiochus immola une truie sur l'autel et souilla les livres saints avec la graisse². Éléazar, les sept frères et leur mère moururent pour avoir refusé de manger d'un porc offert en sacrifice³.

La politique religieuse d'Antiochus était commandée par le souci d'unifier les croyances et les coutumes de son empire (cf. 1 M., I, 41-42) et le culte de Zeus Olympien, dont il était personnellement le dévot, lui paraissait propre à recevoir l'adhésion de tous ses sujets⁴. Mais pourquoi cette mesure, qui fut libéralement appliquée ailleurs, prit-elle en Judée la forme d'une persécution ? Pourquoi, sur le point qui nous intéresse ici, ces sacrifices de porcs et cette obligation faite aux Juifs de manger la chair des porcs immolés, sous peine de mort ? Ce n'est pas l'imposition d'une coutume grecque, car le porc pouvait sans doute être offert à une forme chtonienne de Zeus mais il n'était pas une offrande régulière pour Zeus Olympien, dont la victime normale était le taureau⁵. La raison est qu'en Judée seulement la politique religieuse d'Antiochus s'est heurtée à l'opposition d'une foi monothéiste et que, pour vaincre cette résistance, le monarque s'est attaqué directement à ce qui était l'expression de cette foi, la Loi et ses prescriptions, la circoncision, le sabbat, le rituel des sacrifices, l'interdiction enfin d'immoler et de manger le porc⁶.

1. *Ant.* XI, § 253 ; cf. XIII, § 243 ; *Bell.* I, § 34.

2. Fragment 109 dans F. JACOBY. Cf. Th. REINACH, *Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au Judaïsme*, 1895, p. 58.

3. 2 M., VI, 18-31 ; VII, *passim* ; *σπλαγχνισμός* VI, 21 et VII, 42 est un terme de la langue religieuse : c'est le repas sacrificiel.

4. H. SEYRIG, *A propos du culte de Zeus à Séleucie*, dans *Syria*, XX, 1939, pp. 296-300 ; F. M. ABEL, *Histoire de la Palestine depuis la conquête d'Alexandre jusqu'à l'invasion arabe*, I, 1952, pp. 124-129.

5. E. BICKERMANN, *Der Gott der Makkabäer*, 1937, p. 134.

6. Ce sont les points touchés par les ordres d'Antiochus, 1 M., I, 44-51. Mais

Ainsi s'achève, par un retour à notre point de départ, l'enquête sur l'usage rituel du porc dans l'Ancien Orient. La conclusion est que toujours et partout cet usage est resté rare et a été réservé à certains cultes ou à des formes inférieures de la religion, magie et exorcismes. Le porc est un animal démoniaque : en Mésopotamie et chez les Hittites il est utilisé dans les incantations, en Égypte il est le représentant de Seth, la puissance du mal¹. Le porc est considéré comme un animal « chthonien² », que sa nature destine à être offert aux divinités infernales, cela est clair en Grèce dans le culte de Déméter : les porcelets jetés dans les μέγαρα sont envoyés aux Enfers, et c'est aux Enfers aussi que la Lamashtu mésopotamienne était chassée avec son porc ; en Palestine, c'est dans des sanctuaires souterrains, à Gézer et à Tell el-Fâr'ah qu'ont été recueillis des ossements de porcs. Comme certains autres animaux qui ne sont pas ordinairement sacrifiés, le cochon est réservé pour des rites plus ou moins secrets qui s'accomplissent rarement³, pour l'initiation aux mystères d'Éleusis, à une des pleines lunes de l'année en Égypte, une fois par an chez les Sabéens de Harran, le 2^e jour d'avril à Chypre. Ces associations font que le porc était un animal à la fois impur et sacré ; Hérodote et Plutarque le disent pour l'Égypte, Lucien le dit pour la Syrie. Une telle bivalence est d'ailleurs un fait connu en phénoménologie religieuse⁴.

A la lumière des faits qui ont été rassemblés et des conclusions qui en découlent, on peut maintenant reprendre quelques textes bibliques. D'abord l'interdiction alimentaire, qui est portée en termes presque identiques par Lv., xi, 7 et Dt., xiv, 8 : le porc est impur, on ne peut manger sa chair ni toucher son cadavre parce que, tout en ayant le sabot fendu (comme la vache ou la brebis), il ne rumine pas. De même

ces ordres ont été provoqués par la résistance d'une partie des Juifs aux mesures générales prises par le roi, vv. 41-43. Cf. les reproches faits aux Juifs et, par contraste, la clémence d'Antiochus envers les Samaritains dans les deux documents cités par JOSÈPHE, *Ant.* XII, § 257 ss., dont BICKERMANN a défendu l'authenticité, *Revue de l'Histoire des Religions*, CXV, 1937-I, pp. 188-223.

1. On rapprochera l'épisode évangélique des démons chassés dans un troupeau de porcs, Mt., viii, 31 et parallèles.

2. JULIEN, *Orat.* V, 177 B-C.

3. Cf. JULIEN, *Orat.* V, 176 D.

4. Cf., pour les religions sémitiques, W. ROBERTSON SMITH, *l. c.*, pp. 153 et 448 ; M. J. LAGRANGE, *Études sur les Religions Sémitiques*, 2^e éd. 1905, pp. 141-157 ; en général, R. CAILLOIS, *L'homme et le sacré*, 1939, le chapitre sur « l'ambiguïté du sacré », pp. 20-53.

sont impurs le chameau, le lièvre et l'hyrax, mais pour une raison inverse : ils ruminent (ou ont l'air de ruminer, lièvre, hyrax), mais ils n'ont pas le sabot fendu. Il est clair que cette classification sommaire n'est pas une raison suffisante de l'interdit. L'abstention de la viande de porc était très répandue : on la trouve chez les Phéniciens et les Chypriotes, les Syriens, les Arabes, en fait chez tous les Sémites sauf les Babyloniens, sans parler d'autres peuples plus éloignés d'Israël¹. Les auteurs anciens donnaient des raisons diverses et également insuffisantes : le porc vit dans l'ordure, il transmet la lèpre ou la gale, il a les yeux tournés vers la terre et ne peut pas voir le ciel, il saccage les champs, il conçoit au décroît de la lune, il mange ses petits... ou bien des raisons mythologiques : le porc est ennemi de la lune et du soleil (Égypte), un sanglier a tué Adonis (Chypre, Syrie), une truie a allaité Zeus (Crète), un porc a brisé une jarre de vin appartenant à Apollon², etc.

Les Juifs sont restés fidèles à cette prescription même dans la Diaspora et c'est l'un des traits qui reviennent le plus souvent dans les moqueries ou les attaques des auteurs païens³. Cet interdit, qu'ils partagent avec leurs voisins sémitiques, remonte à l'époque pré-israélite et il n'est pas douteux qu'il ait originairement une signification religieuse. Plutarque se demande même « si c'est parce que les Juifs révèrent le porc ou parce qu'ils l'ont en horreur, qu'ils s'abstiennent de sa chair⁴ » et Pétrone dit, plus crûment et plus sottement, que les Juifs adoraient une divinité porcine⁵. Au contraire, certains auteurs chrétiens pensaient que les animaux déclarés impurs par la loi mosaïque étaient ceux que les païens, spécialement les Égyptiens, considéraient comme sacrés⁶. Cette raison n'est pas suffisante puisque l'interdit est commun à presque tous les Sémites et que nous avons vu des peuples ne pas manger ordinairement la chair du

1. L'essentiel est dans MOVERS, *l. c.*, p. 218, et déjà dans le vieux BOCHART, *Hierozyicon*, 1675, col. 702-703.

2. Légende du sanctuaire de Kastabos en Carie, DIOD. V, 62.

3. Voici une liste dressée d'après Th. REINACH, *Textes d'auteurs grecs et romains...* : JOSÈPHE, *C. Ap.* II, 27, frag. 24 Müller ; PLUTARQUE, *Sympos.* IV, 5 et *Vita Cic.* 7 ; CELSE dans ORIGÈNE, *Contra Cels.* V, 43 ; SECT. EMPIRICUS, *Hypotyp.* III, 24, 223 ; PORPHYRE, *De Abst.* I, 14 ; II, 61 ; IV, 11 ; JUVÉNAL, *Sat.* VI, 160 ; TACITE, *Hist.* V, 4 ; MACROBE, *Saturn.* II, 4, 11.

4. C'est le titre de la 5^e question des *Sympos.* IV.

5. Dans les *Poetae Latini Minores*, BAEHRENS, IV, frag. 97.

6. ORIGÈNE, *Contra Cels.* IV, 93 ; cf., avec plus de nuances, THÉODORET, *Quaest. in Lev.* I. Mais le porc n'est pas spécialement nommé.

porc qu'ils sacrifiaient exceptionnellement à leurs dieux. Quant à la question soulevée par Plutarque, elle suppose une confusion entre les Juifs et ces autres peuples. Le plus vraisemblable est que cet interdit pré-israélite s'est maintenu en Israël sans que soit conservé le souvenir de ses attaches religieuses : les Juifs et les Musulmans d'aujourd'hui s'abstiennent de manger du porc sans savoir pourquoi, sinon que cela est défendu par la Tôra ou par le Coran. Mais il est bien possible que cette horreur du porc, devenue naturelle aux Israélites, ait été renforcée par l'usage rituel qu'on en faisait dans certains rites païens qu'ils connaissaient.

Nous avons même l'indice que des Israélites furent attirés par de telles pratiques. D'après Is., LXV, 4-5, le peuple a provoqué son Dieu « en sacrifiant dans les jardins, brûlant des parfums sur des briques, vivant dans des sépulcres, passant la nuit dans des recoins, mangeant de la viande de porc et mettant dans ses plats des mets immondes. Ils disent : Retire-toi, ne m'approche pas, je te sanctifierais ! » On a le parallèle dans Is., LXVI, 17 : « Ceux qui se sanctifient et se purifient pour l'accès des jardins, derrière quelqu'un qui se tient au centre, qui mangent de la viande de porc, des reptiles ou du rat. » Il s'agit d'actes religieux illicites, accomplis dans des lieux ou à des heures étranges, par des initiés qui « sanctifient » celui qui les touche et qui se groupent autour d'un mystagogue « qui se tient au centre ». C'est un culte mystérieux qui comportait la manducation du porc et d'autres animaux ordinairement considérés comme impurs. Il faut en rapprocher le passage difficile d'Is., LXVI, 3 :

On sacrifie un bœuf, on tue un homme ;
on immole un agneau, on assomme un chien ;
on apporte une offrande, on savoure¹ du porc ;
on fait un mémorial d'encens, on bénit les idoles.

Ce texte concis met en parallèle quatre actions du culte légitime et quatre actions qui, pour le parallélisme, doivent être aussi des actions religieuses : sacrifice humain, abattage du chien, manducation du porc, salut aux idoles. Ce sont des rites païens. Mais le texte ne signifie pas que celui qui sacrifie un bœuf vaut celui qui immole un homme, que celui qui présente une offrande vaut celui qui mange du porc, etc., que ces actions sont également réprouvées par Dieu² : une

1. En adoptant la correction de Volz.

2. Ainsi ORELLI, DUHM, GRESSMANN, ABRAMOWSKI, ELLIGER...

condamnation aussi radicale du culte extérieur est impensable à n'importe quelle époque de la religion d'Israël ; cela ne peut pas être le sens, même si l'on rattache ce v. 3 au v. 1 et si l'on interprète celui-ci comme une condamnation du Temple qu'on projette de construire. Le sens est bien plutôt qu'on fait ceci mais qu'on fait aussi cela, qu'on apporte des offrandes légitimes mais qu'aussi on mange rituellement du porc, etc.¹. C'est la condamnation d'un syncrétisme religieux pratiqué en Palestine par des Israélites qui, comme au temps d'Élie, « clochent des deux jarrets » (1 R., XVIII, 21). Ils adoptent certains rites du milieu païen qui les entoure et, entre autres choses, ils mangent des porcs offerts à une fausse divinité. Le texte s'accorde donc avec ceux d'Is., LXV, 4 et LXVI, 17 pour attester la persistance en Palestine et l'adoption par des Israélites infidèles des rites magiques ou mystérieux dans lesquels le porc jouait un rôle et dont nous avons suivi la trace dans l'Ancien Orient.

L'unité de composition et la date des ch. LXV et LXVI d'Isaïe sont des questions disputées, que je ne puis pas examiner en détail. Il suffira de dire ici que rien n'autorise à mettre les passages que j'ai utilisés aussi tard que l'époque hellénistique, comme on a voulu le faire². Ils supposent l'existence de cultes secrets, mais ils ne s'expliquent pas par l'influence ou l'imitation des religions à mystères des pays grecs. On a vu que ce caractère mystérieux marquait précisément en Orient les rites où le porc avait une part. En Israël même, ce caractère se retrouve dans la vision d'Ez., VIII, 7-13 ; il y a des ressemblances évidentes entre ceux qui brûlent des parfums sur des briques, passent la nuit dans des lieux obscurs, mangent de la viande de porc et des mets immondes, Is., LXV, 4, et ceux qui offrent de l'encens dans une chambre obscure devant des images de reptiles et d'animaux impurs, Ez., VIII, 10-12, entre les mystes d'Is., LXVI, 17 qui se sanctifient « derrière quelqu'un qui se tient au centre » et ceux d'Ez., VIII, 11, qui encensent les idoles, avec Yaazanyahu « debout au milieu d'eux ». Les rites mentionnés dans Isaïe et dans Ézéchiél ne sont pas les mêmes et il n'est pas explicitement question du porc dans Ézéchiél, mais ils évoquent un milieu religieux analogue. Ézéchiél dépeint une situation à Jérusalem entre les deux

1. Avec MARTI, SKINNER, VOLZ, GLAHN, KESSLER...

2. Encore VOLZ, *Jesaja II*, 1932, p. 280.

déportations, Ez., VIII, 1¹. Eissfeldt est disposé à voir dans Is., LXVI, 1-4 le reflet de ce qui s'est passé en Palestine pendant l'Exil². Les auteurs récents qui admettent l'unité du Trito-Isaïe placent l'ensemble des ch. LXV-LXVI après le retour de l'Exil mais avant la fin du VI^e siècle³. Il me semble que les passages que nous avons examinés représentent la situation immédiatement après le Retour, avant la reconstruction du Temple et alors que se perpétuent des habitudes trop facilement prises en Palestine pendant le temps de l'Exil.

On a ainsi le témoignage de la conservation jusqu'à cette époque dans des milieux restreints, ou plus vraisemblablement de la réintroduction à une période de relâchement et sous l'influence des religions voisines, de ces rites où le porc servait d'animal sacrificiel et dont la découverte de Tell el-Fâr'ah indique l'existence au II^e millénaire avant notre ère.

1. Cf. le dernier et long commentaire de ZIMMERLI, 1956, pp. 201 ss.

2. O. EISSFELDT, *Einleitung in das Alte Testament*, 2^e éd., 1956, p. 417.

3. K. ELLIGER, *Die Einheit des Tritojesaja*, 1928, pp. 99-109 (peu après 515); W. KESSLER, *Studie zur religiösen Situation im ersten nachexilischen Jahrhundert und zur Auslegung von Jesaja 56-66*, dans *Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg*, VI, 1956-1957, pp. 62 ss. (après 438). L. GLAHN, qui défend l'unité du Deutéro- et du Trito-Isaïe, *Der Prophet der Heimkehr*, I, 1934, p. 94, met LXV-LXVI immédiatement après le Retour de l'Exil. Les passages LXV, 3-5, LXVI, 3 et 17, visent les Judéens de Palestine et leurs pratiques impies.

INDEX SCRIPTURAIRE

GENÈSE

I	227
21	228
III, 24	233, 241
VI-VIII	47
VI, 5	50
9	50
13	50
VII, 1	50
XII-L	176
XII	49
2	176
7	176
8	158
10-20	47
14-15	418
17	49
XIII, 3	158
XIV	42
13	174
19-20	259
XVII, 5	176
8	176
XX	49
1-18	47
3	50
XXIV, 15-16	418
16	419
65	419
XXV, 3	277
8	175
12-18	42
17	175
XXVI, 7-11	47
7	418
26	200
XXVII, 11 s.	158

XXIX, 23-25	419
34	280
XXXI-XXXIII	129
XXXI	132, 133
13	158
21-23	133
23	133
45-54	131
49-50	131
51-52	132
XXXII	130
3	130
14	130
22	130
23	130
31-32	130
XXXIII, 17	130
18	130
XXXV, 1 s.	158
7	154
9 ^b	49
XXXVI	42
31-39	439
XXXVII, 18-35	47
XXXVIII, 14-15	419
XXXIX	47
XL, 14	192
XLI s.	197
XLI, 40-41	197
40	197
42	197
46	197
XLII, 37	47
XLIII, 9	47
XLV, 7	28
8	197
XLVII, 24-26	197

XLIX, 3	27, 136
13	443
L, 26	265

EXODE

I-XV	53
I, 3	278
III, 14	455
17	433
VIII, 5-7	26
27	26
X, 5	26, 27
12	26
19	26
XII, 35-36	113
XIII, 5	433
XIV, 19	152
XVIII, 20	268
XIX, 16-20	231
XX, 22-23	233
XXI-XXIII	56
XXI	174
2	173
XXIII, 14-19	56
19	451
XXIV, 3-8	269
15 ^b -18 ^a	271
XXV, 10	234, 255, 274
16	256, 261
17-22	273, 311
17-20	232
18	273
20	272
21	256
22	269, 275
31-40	311
XXVI	261
1	233, 242
7-14	263
14	264
31	233, 242
33	209, 261
XXVIII, 36	242
XXX, 6	269, 275
XXXI, 2 s.	205
XXXII	155
1	154, 155

4	154, 155
8	154
23	154
26-29	160
30	155
XXXIII, 7-11	262, 265, 266, 267, 268
7-9	270
7	264, 266, 268
11	269
XXXIV, 18-24	56
26	451
XXXV, 12	273
30 s.	205
XXXVI, 8-38	261
8	233, 242
14-19	263
35	233, 242
XXXVII, 6-9	232, 273, 311
7	273
9	272
17-24	311
XXXVIII, 8	262, 270
XXXIX, 30	242
XL, 20	256, 261
21	261
34-38	271

LÉVITIQUE

I-VII	56
V, 9	26
IX, 6	275
23	275
XI	56
7	512
XIV, 35	464
XV	56
XVI, 2	269, 275
XVII-XXVI	56
XXI, 1-2	175
14	175
XXIII	56
10	450, 451
XXVI, 14-46	28
36-39	26
36	28
39	28

NOMBRES

IV, 23	270
VII, 89	269, 275
VIII, 24	270
IX, 12	26
15-23	271
X, 21	267
29-36	264
33-36	262, 264, 271
33	267
34	264
35-36	264
35	264
36	264, 272
XI, 16 ss	262
16-30	268
24-25	270
26-30	267
XII, 4-10	262, 268, 270
4	267
XIV, 10	275
44	262, 264, 267
45	439
XVI, 19	275
24	266
XVII, 7	275
XVIII, 2	280
4	280
XX, 6	275
19	117
XXI	116, 124
14	46
19	159
21-30	119, 122
23	119
24	120, 121, 125, 126
24 ^a	120
25	120
25 ^b	120
26	120, 122
27-30	120
27 ^b -30	122
27-28	120
27	122
27 ^b	122
28-29	122
28	120
30	122

32	121, 126
33	121
34	120
35	26
XXII, 1	119
41	159
XXIV, 5	266
19	27
XXV	118, 123
XXXI	118
8	121
32	27
XXXII	115, 117, 118, 124, 127, 137
1	116, 121, 124, 126, 127, 128
3-4 ^a	116
4 ^a	118
4 ^b	116
6	116
7 s.	116
16	116
17	118
24	116
28 s.	116
33	116, 118, 121
34-38	136
34-36	117, 135
34 s.	116
34	116
35	124, 126, 135
37-38 ^a	117
37	116
38 ^a	117
38 ^b	116
39-42	115
39-40	127
XXXIII, 40	439

DEUTÉRONOME

I, 4	120
II, 14	267
15	267
24	120
26	119, 120
27-30	119
30	120

III, 2	120	JOSUÉ	
3	26	I, 14	118
4	121	II-XII	62
6	120	III-VI	264
10	121	III, 6	152
11	26	IV, 12	118
12 s.	127	VI, 9	152
13	121	VII, 25	464
15	127	VIII, 22	26
16-17	121	IX, 10	120, 121
IV, 15-16	233	X, 13	46
43	132	28	26
45	256, 296	30	26
46	120	33	26
VI, 9	471	39	26
20	256, 296, 471	40	26
VII, 20	26	XII, 2-3	121
IX, 9 s.	262	2	120, 127
9	256	4-5	121
X, 1-5	256, 262, 275	4	27
8	262	5	120, 127
XII, 5	108	XIII, 2	26
XIV, 8	512	12	27, 121
21	451	15-28	121
XV, 12	174	15-23	136
XVI	56	17	136, 159
9	450	18	119
XVII, 15	288	21	121
XIX, 15	361	24-28	135, 136, 137
XXIII, 13-14	366	25	124, 126, 127, 128,
14	364, 366		135, 136
XXVI, 5-9	60, 69, 176, 185	26-30	131
XXVIII, 36	32	26	132, 135
51	26	27	128, 135, 136
54	27	29-31	121
XXIX, 6	120	31	127
XXXI, 9	262	XVII, 6	127
14-15	262	14 s.	129
26	262	XX, 8	132
XXXII, 24	470	XXI, 37	119
XXXIII, 6	136	38	132
8-10	268	39	124, 126
20	136	XXIII, 4	26
21	118	7	26
26	448	12	26
		XXIV, 19	154

XVII, 13	221		2 SAMUEL
23	217, 219, 220		
25	218, 222	I, 10	295
26	154, 218	14	287, 297
35	222	16	287, 297
36	154, 218	17-27	434
38-39	217	18	46
40	221	19	220
43-44	219	21	220
43	219, 221	25	220
44	222	27	220
45-47	219	II, 4	297
45	218, 222, 230	12-17	225
46-47	230	14	228
48-51	219	III, 18	289
51-53	219	V, 2	288
51	218, 220, 221, 224	3	297
XVIII, 10	217, 490	24	231
11	217	VI	153, 271, 303
XIX, 5	217	2	231, 232, 234, 259,
20 s.	490		271, 307
XX, 3	464	3	195, 266
XXI, 3-5	225	4	152, 195
10	217, 218	10-11	266
XXII, 1-2	174	14	271
10	217	16	271
13-15	268	17	266
XXIII, 10-11	289	21	271, 288
XXIV, 7	287, 297	VII, 1-7	303
11	287, 297, 300	2	266
15	464	5-16	288
XXV	174	5	289
5 s.	225	6	266
22	26	8-16	292
30	288	8	288, 289
39	289	13	303
XXVI, 9	287, 297, 300	18-29	292
11	287, 297, 300	19-29	289
16	287, 297	21	464
19	32	23	154
22	225	VIII, 16-18	189
23	287, 297, 300	16	190
XXVII	174	17	193, 194
XXVIII, 13	154	19	220
XXXI, 4	217	IX, 8	464
		XII, 28-29	222
		XIII, 3	221
		32	221
		XV, 32	199

XV, 37	199, 200	20 s.	204
XVI, 2	225	20	304
16 s.	199, 200	23	204, 304
16	200	27-30	304
XVII, 10	220	28	205
XVIII, 6 s.	131	29	303
XIX, 22	287, 297	31	303
XX, 23-26	189	32	304
23	220	VI-VII	304
24	190, 205	VI, 1	303
25	193, 194	2-3	304
XXI, 2	27	2	109, 207, 210
6	287	4	214, 216, 305
15-22	221	5-10	214, 305
19	217	5-8	214
21	218, 221, 222	5	216
22	221	6	211, 216
XXII, 11	231	7	212, 216
51	287	8	216
XXIII, 1	297	9	214, 216
5	292	10	214, 216
8-39	220	12-13	274
8	220, 362	12	212
9-10	220	15-22	304
11-12	220	15	207, 211
18	220	16	207
20-21	224	17	207
20	221	18	242
21	221	20-21	307
22	224	20	210
32-33	221	28-23	232, 307
XXIV, 5	126, 128	27	272
18-25	303	29	233, 241
		31	209
1 ROIS		32	233, 241
I, 35	289	35	233, 241
39	266, 297	36	109, 212, 214, 305,
50	266		306
II, 28-30	266	37-38	303
III, 6	289	38	161
7-9	289	VII, 2 s.	190
IV, 2-6	189	7	198
3	190, 193, 194	8	190, 306
4	199	9	213, 214, 306
5	198, 199, 200	12	109, 214, 305, 306
6	194, 198, 205	13-47	304
V, 15-26	303	13 s.	205
17-29	303	15-22	305

VII, 23-26	307	31	153, 162
27-39	307	32	153, 161
36	242	32 ^a	162
39	306, 307	32 ^b	162
41-42	305	33	153, 161, 162
48	307	XIII, 1-10	162
49	307	1	153, 162
VIII, 1-13	271	2 ^a -3 ^a	162
1-5	308	5 ^b	162
2	161	32	159, 162
4	267	33-34	160
6-7	307	33	162
6	232, 307	34	162
7	272	XIV, 1 s.	154
8	209, 308	7	288
9	155	8	289
10-11	271	9	157
12	209	19	191
13	271, 308	26	309
15-21	303	27-28	308
22	307	29	191
24-26	289	XV, 15	215, 308
26-30	289	18	308, 487
27	275	XVI, 1-4	288
52	289	2	288
54	307	31	486
59	289	XVIII	485
62-66	308	19	486
64	307	21	485, 488, 515
65	161	24	485
IX, 24	190	25-29	487
25	307, 308	25	487
XI, 13	289	26	487
29 ss	288	30	485
32	289	38	485
34	289	39	485
36	289	XIX, 11-12	231
38	289	17-18	28
41	191	18	488
XII	51	XX, 14-19	225
18	205	XXII, 3 s.	132
25	130	26	472
26-33	308	34	217
27	151	39	242
28-32	152		
28	156		
29	153		
30	153		
		2 ROIS	
		III, 25	26
		V	382

V, 6	471	37	191, 192, 195
17	32	XIX, 2	195
VI, 9	470	14-15	271
17	467	15	231
VIII, 15	75	23	218
28	132	31	27
IX, 1-3	288	34	289
1 s.	132	XX, 6	289
6	297	XXI, 4-5	309
X, 2	471	5	309
5	472	7	309
11	26	XXII, 3-10	309
17	26	XXIII, 3	294, 308
21	26	4-12	309
XI	309	4-7	308
12	295, 297	11	310
14	308	12	309
17	294	15	162
18	486	30	297
19	308	XXIV, 13	309
XII, 5-17	309	14	26
10-11	265	XXV, 11	26, 27
11	193	12	26
18	78	13-17	309
19	80, 308	22	26
XIII, 3	75		
14 ss	78		
22	78, 80		
24	75		
25	78, 81		
XIV, 14	309		
XV, 5	198, 432		
35	308, 309		
XVI, 8	80, 308		
10-18	308		
10-16	309		
14	307		
17	309		
18	308, 309		
XVII, 18	26		
27-28	162, 486		
29	159, 162		
32	159, 162		
XVIII, 4	309		
15	308		
16	308		
18	191, 192, 195		
26	195		

I CHRONIQUES

I, 32	277
II, 13	221
III, 16-18	470
IV, 22	463
26	199
VI, 18-23	279
64	119
65	132
66	124, 126
VII, 10	447
XI, 22	221
23	221, 222
XIII, 6	231, 234
XVII, 21	154
XVIII, 15-17	189
15	190
16	193, 194
XX, 4-8	222
6	222
XXI, 18-28	303
XXII-XXVIII	303

[illegible]

VIII, 14	199
29	311
IX, 8	26, 37
13-15	37

NÉHÉMIE

II, 1-18	100
VI, 8	153
IX, 18	154
X, 21	507
XI, 23-24	108
XIII, 4-9	311

TOBIE

II, 8	32
22	32

JUDITH

VI, 4	26
-------	----

ESTHER

I, 22	104
III, 12	104
VI, 1	111
VIII, 9	104

1 MACCABÉES

I, 21-24	312
41-43	512
41-42	511
44-59	312
44-51	511
47	511
IV, 36-59	312
V, 8	126, 127, 139
9 s.	139
17	138
VII, 33	108
IX, 54	311

2 MACCABÉES

IV, 18 s.	496
19	399

V, 15-16	312
VI, 1-6	312
2	511
5	511
18-31	511
21	511
VII, passim	511
42	511
XII, 10-31	139

JOB

IV, 21	27
VII, 12	228
IX, 13	228
XV, 12	467
XX, 17	433
21	27
26	27
XXII, 20	27
30	464
XXVI, 12-13	228
12	228
13	445
XXXVIII, 8-11	228
XL, 25-41	229
26	229
29	228

PSAUMES

VII, 7	493
XVII, 14	27
XVIII, 11	231
51	287
XX, 7	287
XXXI, 24	27
XLIV, 24	493
XLV, 2	459
XLVIII, 3	448
L, 23	469
LIX, 5	493
LXVIII, 2	271
5	231, 432, 448
LXXIV, 13	228
14	228, 445
LXXVIII, 65	493
70	288, 289
LXXX, 2	231

LXXXIV, 10	287
LXXXVII, 4	229
LXXXIX, 4-5	293
4	288, 289, 292
11	228
21 ss	293
21	289, 297
29 ss	293
31 ss	293
39-40	297
39	287
40	292
52	287
XCII, 10	433
XCIX, 1	231
5	234, 254, 272, 307
6	268
CIV, 3	231, 448
6-8	227
26	228, 446
CV, 17 ^a	28
24	28
CXXI, 4	493
CXXXII, 7	234, 254, 272, 307
8	271
10-12	288
10	287, 289
11-12	293
12	292, 295
14	271
CXXXVII	32
CXLIV, 10	289
CXLVIII, 7	229

PROVERBES

VI, 16	434
XVII, 7	27
XXVII, 10	200

CANTIQUE

IV, 1	419
3	419
VI, 7	419

SIRACIDE

XIII, 26	490
XXIV, 14	353

ISAÏE

I, 9	27, 29
III, 18	432
19	414
IV, 2	27, 31, 38
3	31
VI	36, 269
1 s.	234
1	210
13	30
VII, 3	29, 32
X, 20-22	32, 30
20-21	30
20	27
21	29, 30
22	30
XI, 11-16	32
11	39
XIV, 12-15	447, 448
13	337
14	447, 448
22	26
30	26, 30
XV, 9	26, 30
XVI, 14	26
XVII, 3	26
4-6	30
5-6	30, 31
7-8	30
10 ss	382
10	386
XVIII, 2	390
XIX, 1	448
XXI, 13-14	277
XXII, 15	195
16	196
19	195
21-22	197
XXIV, 6	30
12	26
13	30
14-16	39
XXVII, 1	228, 229, 445
XXVIII, 5	31, 38, 39
XXX, 7	229
17	29
21	473
XXXI, 6	39

XXXV, 10	38
XXXVI, 3	192, 195
11	195
22	192, 195
XXXVII, 2	195
16	231
23	218
30-31	38
31-32	31
31	31
32	27
XL-LV passim	32
XLI, 25	86, 301
XLII, 13	230
XLIII, 5-7	39
14	86
XLIV, 28	86, 301
XLV, 1	301
3-4	86, 301
14-15	39
XLVI, 3	32
XLIX, 5	39
6	39
LI, 9	227, 228
10	228
LVI-LXVI	32
LVI, 3	39
8 ss	39
12	27
LX-LXVI passim	38
LXV-LXVI	516
LXV	515
LXV, 3-5	516
4-5	514
4	515
LXVI	515
LXVI, 1	234, 275, 515
1-4	516
3	514, 515, 516
17	514, 515, 516

JÉRÉMIE

III, 16	274, 311
17	234
VI, 1	472
9	34
23	218

VII	33
3-4	33
10	33
31	159
34	34
VIII, 3	34
8	459
XVI, 3	32
XIX, 5	159
XX, 2	309
XXI, 7-9	34
13	229
XXII, 18	398
24	470
28	470
XXIII, 3	35
XXIV, 5	35, 38
6	35
7	35
8	35
XXV, 15-38	39
20	26
23	277
XXVI	33
8	33
9	34
10	309
11	34
18	159
20-23	483
21	480
22	470, 479
XXVII, 9	33
14	33
XXVIII, 1 s	483
3	33
9	33
XXIX	35
7	108
8-9	35
17	35
21	483
31	483
XXXI, 2-7	35
2	27
31-37	36
XXXII, 14	482
35	159

XXXIII, 20-22 292

21 289

22 289

26 289

XXXIV, 7 483

8 ss 471

9 174

14 174

XXXVI, 10 308, 309

12 470

18 460

20-23 479

23 459, 471

27-32 477

XXXVII, 1 470

13 34

XXXVIII, 4 34, 481, 484

XXXIX, 9 27

XL, 11-12 34

11 34

15 34

XLII, 1-12 34

1 466

2 34

15 34

19-22 34

19 34

XLIII, 2 466

5 34

XLIV, 7 34

12 34

14 27, 34

28 34

XLVI, 15 195

22 361

23 433

XLVII, 4 27

XLVIII, 13 159

21 s. 119

45 120

XLIX, 4 143

20 35

L, 26 26

31 229

LI, 25 229

50 27, 35

LII, 15 27

17-23 309

LAMENTATIONS

I, 6 152

13 468

II, 1 234, 254, 272, 307

IV, 20 287, 297

V, 17 468

BARUCH

II, 29-34 36

35 36

ÉZÉCHIEL

I 36, 232

4 448

26 234

II, 10 398

V, 1-4 34

12-13 34

12 492

17 492

VI, 8 27

12 34

VIII 309

1 516

7-13 515

10-12 515

11 515

12 36

14 390, 398

IX, 3 36

4 35

X 232, 233

1 234

15 232

20 232

22 232

XI, 3 33

13 35

14-20 35

14 38

15 33

17 36

19 36

20 36

23 36

XIV, 11	36	3-4	229
12-20	35	27-28	39
14	446	XL-XLIII	309
20	446	XL-XLII	36
21-23	34	XLI, 1	207
22-23	35	3	208
22	27	4	310
XV, 6-8	34	5	211
XVI, 53-55	39	18-19	242
60-62	36	22	310
XVII, 21	34	XLII, 20	310
XVIII, 14	497	XLIII, 1-12	36
XX, 37	36	5	310
XXI, 8	229	7-8	306, 308
28	34	7	234
XXII, 30	34	8	310
XXV, 13	277	12	310
XXVI, 3	229	13-17	310
XXVIII, 3	446, 492	27	473
12-19	492	XLIV, 2	36
12-16	241	4	310
13	492	5-9	310
14-16	233, 253	XLVIII	36
16	497	23	27
22	229	35	36
XXIX, 3-5	229		
3	229	DANIEL	
10	229	III, 31	284
XXX, 22	229	IV, 22	283
XXXII, 3	229	34	284
14	433	V, 21	283
XXXIII, 24	33	VIII, 9	27
27-28	34	IX, 27	312
XXXIV, 23-24	289	XI, 31	312
25	36	XIII, 32	419
XXXV, 3	229		
XXXVI, 26	36	OSÉE	
36	26	IV, 15	162
XXXVII, 12	36	18	433
19	32	VI, 2	398
20 ss	39	VIII, 4	288
24	289	5-6	160
26	36	5	156
XXXVIII-XXXIX	229	6	157
XXXVIII, 3	229	X, 5	156, 160, 162
XXXIX	39	XIII, 2	156, 160
1	229		

JOËL

III, 5	27, 36
IV, 18	433

AMOS

I, 3	434
6	434
8	26
9	434
13	434
III, 12	29
15	242
IV, 11	29, 36
V, 14-15	30
15	28
VI, 10	29
VII, 10 ss	162
13	159
VIII, 10	398
14	158
IX, 8	30
9	30, 31, 38
10	159
12	26

ABDIAS

17	27, 36
----	--------

JONAS

I, 9	174
------	-----

MICHÉE

II, 12-13	33
12	32
III, 12	159
IV, 6-7	30
7	28, 31
V, 2	27
6-7	38

NAHUM

II, 14	229, 230
III, 5	229

HABAQUQ

I-II	370
III, 10	227

SOPHONIE

II, 7	33
8-10	218
9	27, 33
III, 12-13	33
12	26

AGGÉE

I, 1-2	311
2	311
9	311
15	98
II, 23	289

ZACHARIE

III, 2	36, 38
8	289
IV, 7-10	311
VIII, 11-15	37
XI, 12-13	358
13	357
XII, 11	338
XIII, 8-9	37
XIV, 2	27

MATTHIEU

III, 10	361
IV, 5-7	315
25	141
VIII, 31	512
XIX, 1	141
XXI, 12-17	315
XXVII, 3-10	345, 357
9	357, 358
51	315
XXVIII, 12-15	358

MARC

II, 27	374
III, 8	141

VII, 15-16	374
XI, 15-19	315
XII, 41-44	315
XIII, 1	315
XV, 38	315

LUC

I, 8	315
II, 22-28	315
46	315
III, 9	361
IV, 9-12	315
XIII, 7	361
XIX, 45-46	315
XXI, 5	315
XXIII, 45	315
XXIV, 14	373

JEAN

II, 14-16	315
20	315
VIII, 2-11	315
X, 23	315

ACTES

III, 2	315
11	315
V, 12	315

1 CORINTHIENS

XVI, 22	78
---------	----

INDEX

DES PRINCIPAUX NOMS PROPRES ET DES SUJETS LES PLUS IMPORTANTS

- Achéménides, politique religieuse :
84 ss.
- Adonis : 379-405.
- Ağbēhāt (n. l.) : 134.
- Aggée, et la reconstruction du temple :
83 ss.
- Ahuramazda et Yahvé : 97.
- 'Aleqūny (n. l.) : 148.
- Alexandre Jannée : 140.
- alliance : 64.
- 'am (hébr.) : 175.
- « ami du roi » : 198-201.
- Ammonites : 137.
- Amon (dieu) : 244 s.
- Amos, Reste d'Israël dans — : 28 s.
- Ancien et Nouveau Testament : 69 s.
- Antiochus Épiphane : 511.
- Aphrodite-Astarté : 508 s.
- 'apiru (égypt.) : 165-174.
- Arabie, Juifs en — : 281 s.
- araméen, du livre d'Esdras : 101 ;
d'Empire, 102 s.
- arbre sacré : 238 ss.
- arche d'alliance : 239-259, 261-276.
- architecture, chaînage des murs :
212-214.
- 'ārōn (hébr.) 261 s.
- Arslan-Tash (n. l.) : 79.
- ascia (lat.) : 359 s.
- Asmonéens : 140.
- Astarté : 245 s., 251, 508 s.
- Astronoe : 495.
- Astruc, J. et la critique du Penta-
teuque : 41-57.
- Atargatis : 247.
- 'Ay = et-Tell (n. l.) : 501 s.
- Baal : 121.
- Baal Pe'or : 118, 123.
- Baal de Tyr : 485-497.
- Babylone, Cyrus à — : 85 s.
- Benhadad III de Damas : 75-82.
- Beth Bamôt (n. l.) : 159.
- Béthel (n. l.) : 152, 158.
- Beisân (n. l.) : 206.
- Benayahu (n. p.) : 220-221.
- Beqa' (n. l.) de Transjordanie : 118,
137.
- berit (hébr.) : 256, 292.
- Beṭonim (n. l.) : 135.
- Burğ al-Abiaḍ (n. l.) : 147.
- Byblos (n. l.) : 246 s., 251, 390.
- Calendrier religieux : 160-162.
- Cambyse, politique religieuse : 89 ss.
- Carmel (n. l.) : 485-497, 500.
- Carthage (n. l.) : 248.
- chérubins : 231-259.
- combats singuliers : 217-230.
- « connu du roi » : 200-201.
- critique littéraire du Pentateuque :
41-57.
- Cyrus, et la reconstruction du temple
62, 83-113 ; et les sanctuaires de
Mésopotamie : 85 ss.
- Damas, chronologie des rois de —
75-82.

- Dan (n. l.), veau d'or : 153, 157.
 danse rituelle : 488 s.
 Darius I^{er} et la reconstruction du temple : 83-113 ; en Égypte, 93 s.
 David, ses fonctionnaires : 189-201 ; et Goliath : 217-220.
 Décalogue : 256.
 Décapole (n. l.) : 140.
 Dédan (n. l.) : 281 s.
 Déesse syrienne : 489.
 Déméter : 506, 509 s.
 dieux ressuscités : 379-405.
 'ēbēd (Hébr.) : 289.
 Ecbatane (n. l.) : 107.
 École biblique de Jérusalem : 10-14.
 'ēdūt (hébr.) : 256, 295.
 el-'Ela (n. l.) : 277, 282.
 Éléphantine (n. l.) : 91, 93.
 Élie sur le mont Carmel : 485-497.
 Élohiste : 52.
 Engnell, I, méthode d'histoire de la tradition : 44 ss.
 Enkomi (n. l.) : 239.
Enūma elish (akkad.) : 226.
 Esdras : 108.
 Ézéchiél, Reste d'Israël dans — : 33-36.
 Fi' (n. l.) : 246.
 fonctionnaire de David et de Salomon : 189-201.
 Gad : 115-118, 128, 135-137.
 Gadora-Gedara (n. l.) : 142 s.
 Galaad (n. l.) : 116-118, 127-129, 131.
 Gédéon : 134 s.
 Genèse, critique littéraire : 42 s.
genizah (hébr.) : 338 s.
 Gézer (n. l.) : 239.
gibbôr, gibbôrīm (hébr.) : 220 s.
 Goliath : 217-220.
 Gourob (n. l.) : 240.
gōy (hébr.) : 176.
Ḥabiru (akkad.) : 165-174.
 machette essénienne : 359-367.
hādōm (hébr.) : 254.
 Hadrumète (n. l.) : 249.
 Hama (n. l.) : 81, 250.
ḥarap (hébr.) : 218.
 Ḥazael de Damas : 75-82.
 Hébreux et Ḥabiru : 173.
 Helmiyeh (n. l.) : 240.
 Héraklès de Tyr : 490 s.
 Ḥešbon (n. l.) : 120 s.
 Hexateuque : 52.
 hippopotame : 501 s.
 histoire du salut et histoire : 61 ss.
 historicité des Patriarches : 175-185.
 hittites, rituels : 504.
 Homère : 223.
 Images cultuelles de Yahvé : 154.
 Isaïe, Reste d'Israël dans — : 30 s.
iš hab-bēnaym (hébr.) : 219 s.
 Ishtar : 420.
 Isis : 489.
 Jacob : 129-134.
 jardins d'Adonis : 379-392.
 Jérémie, Reste d'Israël dans — : 33 ss. ; et les ostraka de Lākish : 479 ss.
 Jéroboam I^{er}, schisme religieux : 151-163.
 Jérusalem, prise par Nabuchodonosor, 62, 68 s. ; cf. Temple.
 Kafryahuda (n. l.) : 145 s.
kapporēt (hébr.) : 232, 261, 273.
kāribu (akkad.) : 235.
 kérygme et histoire : 63.
 Khirbet Baṭna (n. l.) : 135.
 Khirbet ed-Deir (n. l.), Trans-jordanie : 147.
 Khirbet er-Remeil (n. l.) : 119.
 Khirbet eṭ-Ṭaybeh (n. l.) : 250.
 Khirbet Ġazzir (n. l.) : 126.
 Khirbet Ġele'ad (n. l.) : 128, 133.
 Khirbet Libb (n. l.) : 119 s.
 Khirbet Šār (n. l.) : 125.
 Khirbet Zey (n. l.) : 144.
 Kufr Houda (n. l.) : 146.
 Laban (n. p.) : 131 s.

Lagrange, Père M.-J., vie et œuvre : 9-22.

Lâkish (n. l.), lettres de — : 457-484.

Lamashtu : 504.

lamassu (akkad.) : 235.

Léviathan : 228.

lévites : 159, 277-285.

Libba (n. l.) : 120.

lits d'Osiris : 385.

lois assyriennes : 421.

Maḥanaïm (n. l.) : 129-133.

maître du palais : 196 ss.

manuscrits de la Mer Morte : 319-

331 ; cf. Qumrân.

marchepied : 254 s.

Marduk, et Tiamat : 226.

Mari', roi de Damas = Hazaël : 76 ss.

mazkir (hébr.) : 190 ss.

Medaïn-Saleḥ (n. l.) : 277.

Megiddo (n. l.) : 246, 503.

Melqart (dieu) : 398 ss. ; 486 ss.

mênôr (hébr.) : 218, 221.

Michée, Reste d'Israël dans — : 30.

Minéens : 277 ss.

Mišpa (n. l.) : 131 s.

Modernisme, et Père Lagrange : 15 s.

Moïse, et le Pentateuque, 56 s.

Nabonide, et la religion babylonienne : 86 s. ; à Teima, 281.

nâgîd (hébr.) : 288.

nézèr (hébr.) : 285.

Nimrud (n. l.) : 240 s.

noms divins, critère de la théorie documentaire : 48-50.

Og de Basan : 121.

Oint de Yahvé : 296 s.

onction : 297-301.

oracles : 267 s.

Osiris : 379-405.

ostraka de Lâkish : 457-484.

Palmyre (n. l.) : 407-423.

pasah (hébr.) : 487 s.

Patriarches hébreux : 69, 175-185.

Pentateuque, état actuel de la critique : 41-57 ; historicité : 55.

Penuel (n. l.) : 129 s.

Pérée (n. l.) : 139-145.

peuple et nation : 175 s.

Philistins : 217 ss.

Pline l'Ancien, sur les Esséniens : 352 s., 367.

porcs, sacrifices de — : 499-516.

poste mamelouk : 147 ss.

prophètes, Reste d'Israël chez les — : 25-39 ; de Baal : 485-497.

Ptolémées, en Transjordanie : 138 s.

Qaṣr ez-Za'ferân (n. l.) : 119.

Qedémôth (n. l.) : 119.

qubbah (hébr. et ar.) : 263, 415.

Qumrân, généralités : 369-375 ; archéologie : 333-358, 359-367 ; textes, Genèse Apocryphe : 284 ; Prière de Nabonide : 283 s. ; Règle de la Guerre : 219 s. ; cf. manuscrits de la Mer Morte.

Qunayya (n. l.) : 148.

Rad, G. von, sa Théologie de l'A. T. : 60 ss.

Ramoth-Galaad (n. l.) : 129.

Ramoth-Mišpé (n. l.) : 135.

Râs Shamra, archéologie : 255, 274 ; textes : 404 s., 494 s. ; et l'A. T. : 425-456.

Reste d'Israël, chez les Prophètes : 25-39.

résurrection d'Adonis : 392-404.

réveil du dieu : 493.

révélation dans l'histoire : 66 s.

Revue Biblique, fondation : 14 s.

royauté israélite : 287-301.

Sacerdoce lévitique : 159.

sacrifice d'Élie : 485-497.

sacrifices de porcs : 499-516.

Salomon, fonctionnaires de — : 189-201 ; cf. Temple.

Salṭ (n. l.) : 145 ss.

Samarie (n. l.) : 240.

sanctuaires, leur rôle dans la transmission des traditions : 52 s.

schisme religieux de Jéroboam : 151-163.

- secrétaire royal : 192-196.
šela'ôt (hébr.) : 214 ss.
 Seth (dieu) : 505.
 Siagu (n. l.) : 249.
 Shebna (n. p.) : 195 ss.
 Sidon (n. l.) : 251 s.
 Siḥon (n. p.) : 118-124.
 Silo, sanctuaire de — : 255.
 Sinuhe (n. p.) : 224.
 Solunte (n. l.) : 248.
sôpher (hébr.) : 192-196.
 Souccoth (n. l.) : 130.
 sphinx : 231-259.
- Tabernacle, cf. tente.
 tabouret : 254 s.
 Tammuz (dieu) : 384 s., 399 s.
tannîn (hébr.) : 228.
teḥôm (hébr.) : 227 s.
 Teima (n. l.) : 281.
 Tell (et —) (n. l.) : 501 s.
 Tell Aḥṣaṣ (n. l.) : 130.
 Tell ed-Duweir (n. l.) : 206 ; cf. Lâkish.
 Tell el-Fâr'ah du Nord (n. l.) : 499-516.
 Tell Ġadûr (n. l.) : 142.
 Tell Halaf (n. l.) : 226, 419.
 Tell Heḡaḡ (n. l.) : 131.
 Tell Tainat (n. l.) : 205, 207.
 Temple de Jérusalem : 305-315 ; de Salomon : 203-216 ; reconstruction sous Darius et Cyrus : 83-113 ; cf. arche d'alliance, chérubins, *kapporêt*.
 tente de réunion : 261-276.
 tentes, fête des — : 160 ss.
tepahôt (hébr.) : 213 s.
- Tétrateuque : 51 s.
 théologie de l'A.T. : 59-71.
 théologie de l'A.T. : 59-71 ; 183-185.
 théophanies : 267.
 Tiamat, et Marduk : 226.
 traditions du Pentateuque : 46-54.
 traités de vassalité : 256 ss., 292 ss.
 trône de Yahvé : 234 s.
 trônes, d'Amon 244 s. ; d'Astarté : 250 s. ; vides : 250-252.
 Tûlûl eq-Ḍahab (l. n.) : 130.
 Tyr : 493 s.
- Ugarit (n. l.), cf. Râs Shamra.
 Umm el-'Amed (n. l.) : 251.
 Ur (n. l.), restaurations par Cyrus : 88 s.
- Veau d'Or : 152-157.
 vizir : 196 ss.
 voile des femmes : 407-423.
- Yadûdê (n. l.) : 125.
 Yaḥsa (n. l.) : 119.
 Yahvé, combat primordial : 227 s. ; images cultuelles : 154 ; présence sur l'arche : 267-271 ; dans le Temple : 259 ; et Ahuramazda : 97 ; cf. noms divins, théophanies.
yaṣu'a (hébr.) : 214 ss.
 Ya'zer (n. l.) : 116-118, 124-128, 135.
 Yogbeha (n. l.) : 134.
- Zacharie, Reste d'Israël dans — 37 ; et la reconstruction du temple : 83 ss.
 Zakir (n. p.) de Hama : 77 s. ; 81 ss.
 Zia (n. l.) : 143 s.

TABLE DES ILLUSTRATIONS

DANS LE TEXTE

Fig. 1. — <i>a.</i> Sanctuaire de Tell Tainat. — <i>b.</i> Type du temple assyrien. — <i>c.</i> Temple D de Sélinonte.....	205
Fig. 2. — Temple de Salomon.....	208

HORS TEXTES

Planche I.	1. — Base roulante d'Enkomi. 2. — Statuette de Helmiyeh.
Planche II.	1. — Pectoral d'Enkomi. 2. — Cylindre de Gézer. 3. — Ivoire de Nimrud. 4. — Boîte de Gourob.
Planche III.	a et b. — Chérubin des « Cavernes Royales ».
Planche IV.	1. — Sarcophage d'Ahiram. 2. — Ivoire de Megiddo.
Planche V.	1. — Ivoire de Samarie. 2. — Trône de Solunte. 3. — Ivoire de Megiddo.
Planche VI.	1. — Base de Fi'. 2. — Trône de Sidon. 3. — Trône de Khirbet et-Ṭayibeh.
Planche VII.	1. — Trône de Byblos. 2. et 3. — Trône d'Umm el-'Amed.
Planche VIII.	1. — Hachette de la Grotte 11 de Qumrân. 2. — Bas-relief du Musée des Thermes, Rome.
Planche IX.	1. — Poutre du Temple de Bel à Palmyre. 2. — Détail.
Planche X.	1. et 2. — Sphinx de Tell Halaf. 3. — Buste de Palmyre. 4. — Fresque de Doura-Europos.

TABLE DES MATIÈRES

Avertissement.....	7
LE PÈRE LAGRANGE.....	9
La vocation, 9. — L'École biblique, 10. — Le programme, 12. —	
La « Revue Biblique », les premières œuvres, 14. — La crise	
moderniste, 15. — Les grandes œuvres, 17. — L'homme, 18. —	
Le religieux, 19. — Les dernières années, 20.	

PREMIÈRE PARTIE

THÉOLOGIE ET CRITIQUE LITTÉRAIRE

LE « RESTE D'ISRAEL » D'APRÈS LES PROPHÈTES..	25
RÉFLEXIONS SUR L'ÉTAT ACTUEL DE LA CRITIQUE DU PENTATEUQUE. A propos du second centenaire d'Astruc.....	41
PEUT-ON ÉCRIRE UNE « THÉOLOGIE DE L'ANCIEN TESTAMENT » ?.....	59

DEUXIÈME PARTIE

HISTOIRE D'ISRAEL

LA CHRONOLOGIE DE HAZAEL ET DE BENHADAD III, ROIS DE DAMAS.....	75
LES DÉCRETS DE CYRUS ET DE DARIUS SUR LA RECONSTRUCTION DU TEMPLE.....	83
I. Le problème historique.....	84
II. Le problème littéraire.....	98
NOTES D'HISTOIRE ET DE TOPOGRAPHIE TRANS- JORDANIENNES.....	115
I. ÉPOQUE DE L'ANCIEN TESTAMENT.....	115
I. La sédentarisation de Gad et de Ruben.....	115
II. Le Royaume de Sihon.....	118

III. Yazer et Galaad.....	124
IV. Le retour de Jacob.....	129
V. La campagne de Gédéon.....	134
VI. Quelques villes de Gad.....	135
II. ÉPOQUES POSTÉRIEURES A L'ANCIEN TESTAMENT.....	138
I. La domination ptolémaïque.....	138
II. Les origines et l'organisation de la Pérée.....	139
III. Gadora-Gadara, la capitale de la Pérée.....	142
IV. Zia et la frontière orientale de la Pérée.....	143
V. Les origines d'Es-Salt.....	145
VI. Les stations de la poste mamelouk dans le Belqā.....	147
LE SCHISME RELIGIEUX DE JÉROBOAM I ^{er}	151
LE PROBLÈME DES ḤABIRU. A propos de deux livres récents.....	165
LES PATRIARCHES HÉBREUX ET L'HISTOIRE.....	175

TROISIÈME PARTIE

INSTITUTIONS DE L'ANCIEN TESTAMENT

TITRES ET FONCTIONNAIRES ÉGYPTIENS A LA COUR COUR DE DAVID ET DE SALOMON.....	189
NOTES SUR LE TEMPLE DE SALOMON.....	203
I. Le plan du Temple et ses analogies.....	203
II. La séparation entre le Debir et le Hekal.....	207
III. Le podium du Dekir.....	209
IV. La technique de construction des murs.....	211
V. Le bâtiment latéral.....	214
LES COMBATS SINGULIERS DANS L'ANCIEN TESTA- MENT.....	217
LES CHÉRUBINS ET L'ARCHE D'ALLIANCE, LES SPHINX GARDIENS ET LES TRÔNES DIVINS DANS L'ANCIEN TESTAMENT.....	231
ARCHE D'ALLIANCE ET TENDE DE RÉUNION.....	261
« LÉVITES » MINÉENS ET LÉVITES ISRAÉLITES.....	277
LE ROI D'ISRAËL, VASSAL DE YAHVÉ.....	287
TEMPLE DE JÉRUSALEM.....	303
I. Temple de Salomon.....	303
1. Les bâtiments, 304. — 2. Analogies et influences, 306. —	
3. Site du Temple, 306. — 4. Mobilier et installation culturelles,	
307. — 5. Caractère, 308. — 6. Histoire, 308.	

II. Le Temple d'Ézéchiél.....	309
III. Le Temple postexilique.....	311
IV. Le Temple d'Hérode.....	312
1. Les bâtiments, 312. — 2. Mobilier et installations cultuelles, 314. — 3. Le Temple d'Hérode et le Nouveau Testament, 315.	

QUATRIÈME PARTIE

LES MANUSCRITS DE LA MER MORTE

LES MANUSCRITS DE LA MER MORTE.....	319
Recherches et travaux, 319. — Découvertes mineures, 321. — La Communauté de Qumrân, 322. — Quelques dates, 323. — Les manuscrits, 324. — Histoire, organisations, croyance, 325. — Les Esséniens, 326. — Qumrân et l'Ancien Testament, 327. — Qumrân et le Nouveau Testament, 328. — Ressemblances et contrastes, 330.	
LES MANUSCRITS DE QUMRÂN ET L'ARCHÉOLOGIE.....	333
I. Authenticité des manuscrits.....	334
II. Ancienneté des manuscrits.....	337
III. Grottes ou genizôt ?.....	338
IV. La communauté de Qumrân.....	340
V. La date de l'abandon des manuscrits.....	346
VI. L'histoire de la communauté.....	348
VII. Le caractère de la communauté.....	350
UNE HACHETTE ESSÉNIENNE.....	359
QUMRÂN.....	369
1. Les grottes et les manuscrits, 369. — 2. Les bâtiments, 370. — 3. La communauté, 371. — 4. Qumrân et l'Ancien Testament, 372. — 5. Qumrân et le Judaïsme, 373. — 6. Qumrân et le Christianisme, 374.	

CINQUIÈME PARTIE

BIBLE, ARCHÉOLOGIE ET HISTOIRE DES RELIGIONS

SUR QUELQUES RAPPORTS ENTRE ADONIS ET OSIRIS.....	379
I. Jardins d'Adonis et jardins d'Osiris.....	379
II. La « résurrection » d'Adonis.....	392
SUR LE VOILE DES FEMMES DANS L'ORIENT ANCIEN. A propos d'un bas-relief de Palmyre.....	407

LES TEXTES DE RAS SHAMRĀ ET L'ANCIEN TESTA- MENT.....	425
LES OSTRAKA DE LACHIS.....	457
I. L'horizon archéologique, le matériel et l'écriture des Ostraka.....	458
II. Les principaux textes.....	461
III. Commentaire général.....	476
LES PROPHÈTES DE BAAL SUR LE MONT CARMEL.	485
LES SACRIFICES DE PORCS EN PALESTINE ET DANS L'ANCIEN ORIENT.....	499
Index scripturaire.....	517
Index des principaux noms propres et des sujets les plus importants.....	534
Table des illustrations.....	538

IMPRIMI POTEST : ROME, 22 JANV. 1965
T.R.P. A. FERNANDEZ, MAGISTER GENERALIS
IMPRIMATUR : PARIS, LE 3 FÉVRIER 1965
J. HOTTOT, VIC. GÉNÉRAL



1. — Base roulante d'Enkomi.

W. Orro, *Handbuch der Archäologie*, pl. 191, 1.



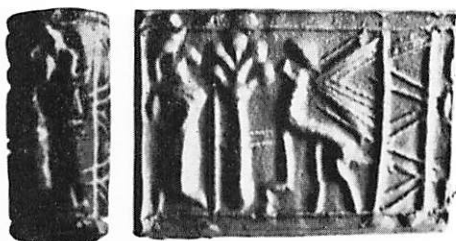
2. — Statuette de Helmiyeh.

J. LEIBOVITCH, *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, XLVIII, cf. 48, fig. 6.



1. — Pectoral d'Enkomi.

Syria, XXX, 1953, pl. xiv, 1.



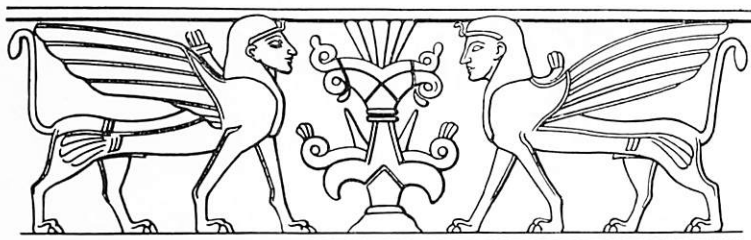
2. — Cylindre de Gézer.

Iraq, XI, 1949, pl. v, 34.



3. — Ivoire de Nimrud.

R. D. BARNETT, *A Catalogue...*, pl. xxi, 6.



4. — Boîte de Gourob.

F. THUREAU-DANGIN, *Arslan-Tash*, fig. 37.



a et b. — Chérubin des «Cavernes Royales».
C. CLERMONT-GANNEAU, *Archaeological Researches in Palestine*, I, p. 243.



1. — Sarcophage d'Ahiaram.

P. MONTET, *Byblos et l'Égypte*, pl. CXXXI, en partie.



2. Ivoire de Megiddo.

G. LUD, *The Megiddo Ivories*, pl. 4, 2.



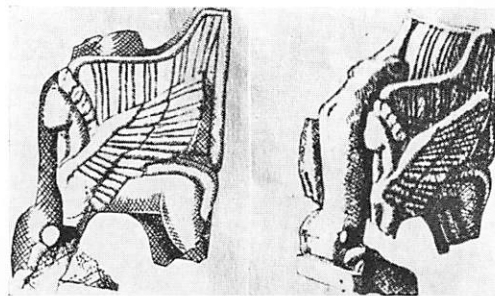
1. — Ivoire de Samarie.

J. W. CROWFOOT, *Early Ivories from Samaria*, pl. v, 3a.



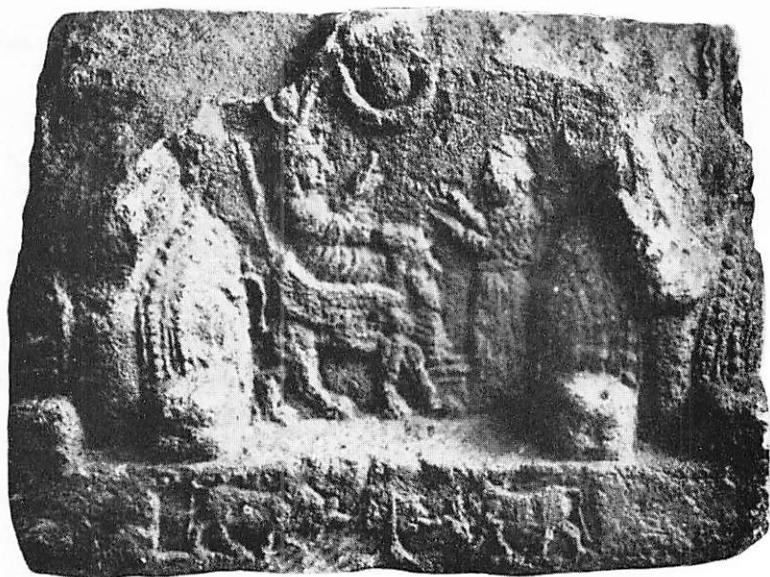
2. — Trône de Solunte.

PERROT et CHIPÉZ, *Histoire de l'Art...*, III, fig. 300-301.



3. — Ivoire de Megiddo.

G. LOUD, *The Megiddo Ivories*, pl. 4, 3.



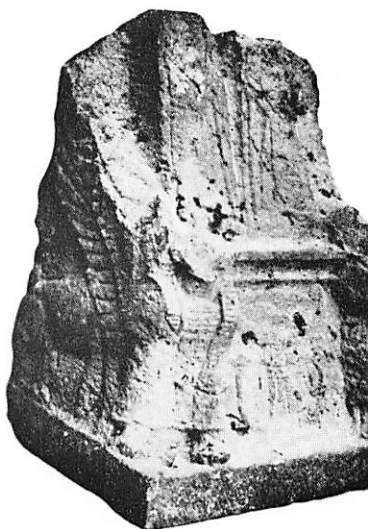
1. — Base de Fi'.

S. RONZEVALLÉ, *Mélanges de la Faculté Orientale*, Beyrouth, V 2, 1912, pl. XIII, 1.



2. — Trône de Sidon.

Syria, V, 1924, pl. xxxii, 5.



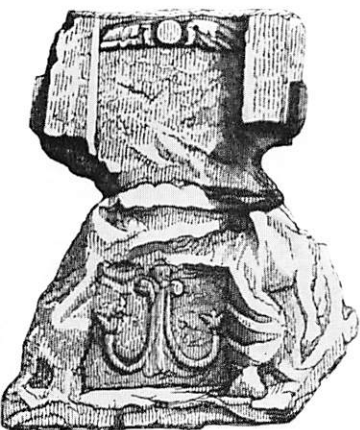
3. — Trône de Khirbe
eṭ-Ṭayibeh.

Mélanges de la Faculté Orientale
III, 2, 1909, pl. x.



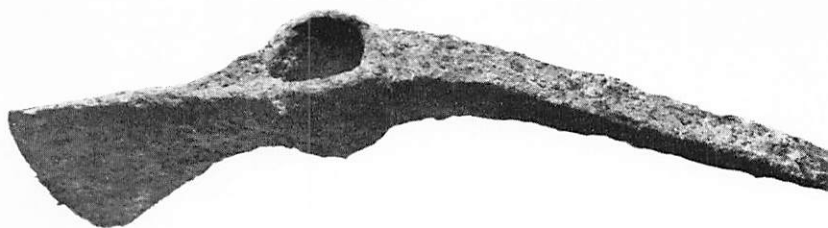
1. — Trône de Byblos.

M. DUNAND, *Fouilles de Byblos*, II, pl. CLII, n° 7225.

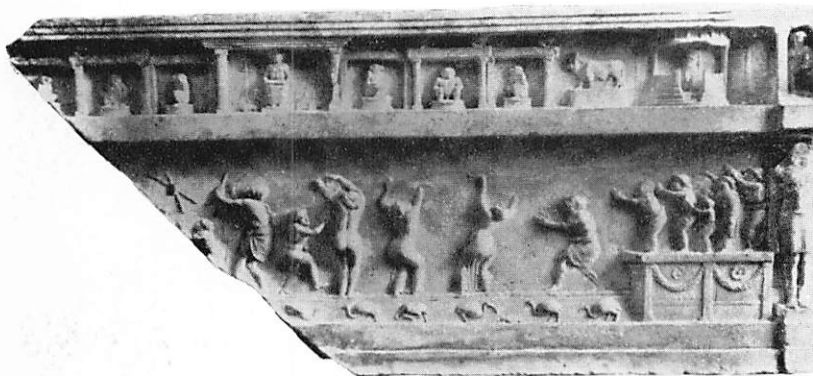


2. et 3. — Trône d'Umm el-'Amed.

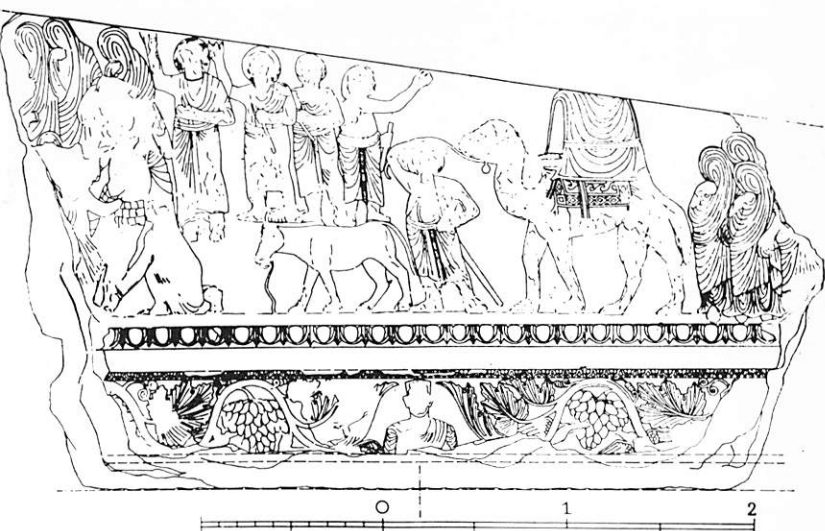
E. RENAN, *Mission de Phénicie*, p. 707 et pl. LIII.



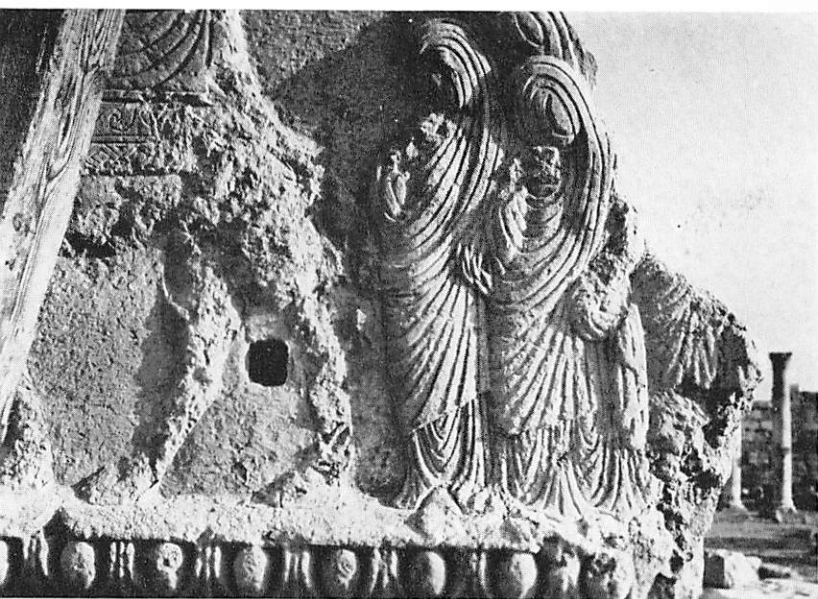
1. — Hachette de la Grotte 11 de Qumrân.
Photo Palestine Archaeological Museum.



2. — Bas-relief du Musée des Thermes, Rome.
F. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, pl. VIII, 2



1. — Poutre du Temple de Bel à Palmyre.
Syria, XV, 1934, pl. XIX.



2. — Détail.
 Photo École Biblique.



1. et 2. — Sphinx de Tell Halaf.
M. VON OPPENHEIM, *Der Tell Halaf*, pl. 11.



3. — Buste de Palmyre.
CHABOT, *Choix d'inscriptions de Palmyre*, pl. XXIX, 1



4. — Fresque de Doura-Europos.
F. CUMONT, *Fouilles de Doura-Europos*, pl. XXXIX.